ISSN 0024 · 7359

umière & vie

180

fonction d'un magistère dans l'église

giuseppe alberigo
christian duquoc
alexandre faivre
jean-pierre monsarrat
rené simon
charles wackenheim
jean-paul willaime

paraît
cinq fois
par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1986

176 La dimension spirituelle
177 Aux portes de l'Eglise, les pauvres
178 La royauté dans la Bible
179 La mort, et après ?
180 Temps et lieux du magistère ecclésial

---

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. 78-42-66-83

lumière & vie

tome XXXV — décembre 1986 — n° 180

sommaire

fonction d'un magistère dans l'église

un exercice adulte de l'autorité

A partir du moment où la distance s'est creusée avec ses origines, le christianisme a dû poser la question de la règle de foi. Un système normatif s'est mis en place en étroite connexion avec le système sacramentaire : il s'appuyait sur le charisme que l'Esprit Saint assure aux évêques pour garder et interpréter la vérité révélée en Jésus-Christ. Fondamentalement, il ne fut pas controversé jusqu'à la Réforme. Mais c'est au XIXe siècle que la notion moderne de magistère prit corps, tandis que les sociétés occidentales couraient vers ce qu'elles estimaient être enfin l'âge adulte de l'humanité, celui où aucune autorité n'imposerait plus de vérités et de normes intangibles face aux requêtes de la raison et de la liberté. De nombreux documents et, par dessus tout, un concile se sont alors attachés à définir le droit et le devoir qu'a l'Eglise hiérarchique d'intervenir en matière de foi et de morale ; ce faisant, ils ont accentué la concentration bureaucratique de ce pouvoir et étendu ses champs d'application à la recherche théologique, à des sciences religieuses comme l'exégèse, mais aussi à tout ce qui, dans le domaine philosophique, social, politique, était jugé inséparable de l'essence du catholicisme. Le magistère, de fonction doctrinale au service de la foi, devenait ainsi l'un des objets mêmes de cette foi. L'appareil des médiations rationnelles et institutionnelles était utilisé de telle sorte que la distance entre les formules dogmatiques et la vérité visée, entre les « commandements » et la vie chrétienne, se réduisait au lieu de se maintenir. Et l'on vit trop souvent l'Eglise romaine brandir l'exclusion et la condamnation, porter un jugement pessimiste et intolérant sur ce monde pour le salut duquel elle se dit envoyée.

Pourtant, à côté de ces décalages et de ces conflits avec l'esprit du temps, des rapports plus subtils se tissaient entre l'institution magistérielle et certains aspects de l'histoire contemporaine. Il y eut des convergences « objectives » avec des idéologies autoritaires, voire avec des régimes dictatoriaux ; mais il y eut aussi — et il y a de plus en plus — des résistances à ces dérives, chaque fois que l'épiscopat d'un pays ou le pape ont su mobiliser la force de la vérité évangélique comme contre-pouvoir ou comme alternative pour servir les droits des individus et des minorités. L'existence d'une autorité religieuse bien affirmée n'a donc pas une signification univoque. Dans le monde actuel, si le magistère laisse

les médiations jouer pleinement leur rôle, il peut offrir une garantie pour la liberté et la responsabilité de chacun, justement parce que sa fonction même témoigne que l'écart est incompressible entre l'acte de foi et ses formulations, entre la parole de Dieu et ses interprétations au long du temps.

C'est le sens de l'effort que des théologiens ont poursuivi depuis plusieurs décennies : la nécessité d'un magistère ayant été établie, la reconnaissance de son historicité conduit à le relativiser et devrait permettre un exercice adulte de l'autorité. Deux vérités traditionnelles, remises en honneur par le concile Vatican II, portent le poids de ce rééquilibrage qui est encore largement en chantier : c'est la parole de Dieu qui est source unique et juge ultime des définitions doctrinales ; c'est au sein du peuple de Dieu et à son service que la hiérarchie assure une charge magistérielle spécifique.

Comment remplir cette fonction régulatrice en fidélité avec la révélation et en lien avec la communion ecclésiale, en un temps où les messages de tant de « magistères » éphémères et sectoriels sont diffusés par des médias omniprésents, souvent liés aux puissances politiques ou financières ? Dans un contexte irréversiblement pluraliste, l'Eglise qui, après la perte de son ancien monopole, sent son autorité s'effriter, y compris sur ses fidèles, pourrait se laisser aller à des réflexes de raidissement et de restauration interne, que ce soit en se substituant aux paroles risquées des prophètes, des théologiens et des chercheurs, ou en court-circuitant la responsabilité des communautés et des Eglises locales. Alors s'amplifierait un autre danger qui pointe déjà avec les évolutions récentes du paysage socio-religieux : les déclarations venues d'en-haut, à force d'être mal « reçues », ne susciteraient bientôt plus qu'incompréhension, puis indifférence. En ce cas, le dommage serait grand, d'abord pour la liberté des chrétiens qui doit s'exercer en intégrant cette instance d'authentification, puis pour le témoignage de l'Evangile qui n'est vraiment annoncé que s'il est audible. Si le magistère garde le peuple de Dieu d'errements qui le détourneraient de la voie de Jésus-Christ, c'est le peuple de Dieu qui garde le magistère de cette corruption que serait la proposition d'une vérité coupée de toute vie.

Aux abonnés de **LUMIÈRE ET VIE**

Ce cahier 180 est le dernier de votre souscription pour 1986.

Vous trouverez les modalités de réabonnement en fin de volume. Le travail de l'administration sera facilité si vous indiquez le **numéro d'abonné** qui est inscrit sur l'étiquette de votre adresse.

Sur la bande du prochain cahier la mention « abonnement terminé » signifiera que nous n'avons pas encore reçu le montant de votre souscription pour 1987. Si vous ne désirez pas continuer à recevoir la revue, il vous suffira de réexpédier le numéro par retour du courrier. Beaucoup de nos lecteurs nous remercient de ne pas interrompre le service malgré leur retard dans le paiement.

Tous ceux qui veulent poursuivre leur abonnement sont invités à en verser le montant dès la réception de ce numéro. De coûteux rappels individuels nous seront ainsi évités.

Merci à tous ceux qui font connaître **LUMIÈRE ET VIE** et qui soutiennent notre travail par leur fidélité.

Ont collaboré à ce numéro

Giuseppe ALBERIGO, professeur d'histoire de l'Eglise à l'Université de Bologne, secrétaire de l'Institut des sciences religieuses, Bologne

Christian DUQUOC, dominicain, professeur de théologie dogmatique à l'Institut catholique de Lyon et à l'Université de Genève

Alexandre FAIVRE, professeur à l'Université de Strasbourg II, membre du comité éditorial de la revue *Notre Histoire*, Strasbourg

Jean-Pierre MONSARRAT, pasteur, président du Conseil national de l'Eglise Réformée de France, Paris

René SIMON, salésien, professeur retraité de l'Institut catholique de Paris, président-fondateur de l'ATEM, Paris

Charles WACKENHEIM, professeur de théologie fondamentale à la Faculté de théologie catholique, Université des sciences humaines de Strasbourg

Jean-Paul WILLAIME, maître de conférences à l'Université de Strasbourg II, directeur du Centre de sociologie du protestantisme, Strasbourg

"où est la vérité ?"
déplacements et enjeux d'une question

« Aucune institution ne peut se réclamer de la tradition d'une Eglise apostolique une qui n'a jamais existé » *. *Les chrétiens du IIe siècle qui souvent s'opposaient dans des conflits d'interprétations auraient été bien surpris par une telle affirmation. Pour eux, qu'ils soient de tendances gnostiques, marcionites, montanistes ou de la grande Eglise, la Vérité était aux origines... Leur principal problème était de savoir, lorsqu'on s'éloignait de ces origines,* où trouver *et surtout* comment prouver *cette vérité. C'est dans ce contexte que se met en place un système normatif chrétien, où s'articulent, plus ou moins logiquement, les notions d'Ecritures, de Tradition, de succession, d'apostolicité, de règle de vérité, de charisme de vérité. L'historien des premiers siècles doit redonner à ces notions toutes leurs dimensions temporelles. Il se doit de ne pas aplanir les différences qu'il perçoit entre les discours d'un Clément de Rome (vers 96), d'un Irénée (vers 180-200) et d'un Cyprien au milieu du IIIe siècle. Ces nuances donnent toute sa densité à la question de savoir « où est la vérité ».*

« Qu'est-ce que la vérité ? ». A cette question désabusée de Pilate, les chrétiens du IIe siècle vont en substituer une autre, tout aussi récurrente : « Mais où peut-on trouver la vérité ? ». Après l'ascension, après la disparition de celui qui s'était présenté comme *La Vérité*, il s'agissait d'abord, pour le petit groupe des disciples, de pallier à l'absence. Entre la norme immédiate, mais indéfinissable, parce que axée sur l'avenir, l'attente du retour du Christ, et la norme conservatrice, basée sur la constitution d'un récit, sur la prise de conscience que le point de départ est dans le passé (« Il est mort, il est ressuscité »), il faudra bien vivre, faire des disciples, affronter les difficultés, tenter de conquérir l'espace, de dominer le temps, s'organiser.

I

mise en place d'un « système normatif »

A la fin du Ier siècle, la *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, ainsi que les *Epîtres pastorales*, montrent bien comment se mêlent les premiers

* F. VOUGA, « Pour une géographie théologique des christianismes primitifs », **Etudes théologiques et religieuses**, 1984/2, p. 149.

conflits doctrinaux et institutionnels. L'hérésie est encore difficilement séparable de l'hétéropraxie, l'orthodoxie de l'orthopraxie [1].

« la charité ne fait pas de schisme »

La *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* est un document qui permet de repérer la manière dont se mettent en place certains éléments d'un « système normatif » chrétien. Cet écrit de circonstance est destiné à apaiser et, si possible, à résoudre une situation conflictuelle. Les faits, tels qu'ils ressortent de la lettre elle-même, sont bien connus : la discorde règne dans l'Eglise de Corinthe ; la raison de cette agitation semble être d'ordre institutionnel. Des presbytres qui avaient exercé leur fonction avec honneur et de manière irréprochable ont été destitués ou sont en passe de l'être. L'affaire cause scandale et Clément prodigue, au nom de sa communauté, ses conseils. Les querelles partisanes ont découragé beaucoup de chrétiens et fourni aux incroyants des occasions de blasphème. Il est urgent de prêcher la concorde et le retour à l'ordre. A la fin de sa lettre, Clément conseillera même, à ceux qui sont cause de discorde, de se sacrifier et de s'exiler volontairement pour que le troupeau du Christ vive en paix avec les presbytres installés, car « *la charité ne fait pas de schisme* » (49,5).

« il n'y avait là rien de nouveau »

Mais avant d'en arriver là, il faut convaincre les différents partis qui s'affrontent et leur faire percevoir où est la vérité. En bon diplomate, Clément essaie tous les moyens pour ramener la paix. Il faut attendre le chapitre 40 pour enfin deviner quel est l'enjeu du conflit. Avant, Clément a mis en œuvre un système de « normes naturelles », basé sur le bon ordre, la paix, la concorde, le bon sens, les valeurs culturelles ambiantes... Il a également fait fonctionner la « référence scripturaire » : il cite plus de cent fois la Bible, ce que nous appellerions aujourd'hui « Ancien Testament », cette Bible qui représente pour lui les Ecritures sacrées, vraies parce qu'ins-

1. Le cadre restreint de cet article ne permet pas de signaler la bibliographie abondante relative à ces questions. On pourra commencer par lire « Orthodoxie et hérésie dans le christianisme des premiers siècles » dans M. SIMON, A. BENOIT, **Le judaïsme et le christianisme antique**, Paris, 1968, pp. 288-307. La meilleure synthèse en langue française est celle de A. LE BOULLUEC, **La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles. I. De Justin à Irénée** (Etudes Augustiniennes), Paris, 1985. Le tome II traitera de Clément d'Alexandrie et d'Origène.

pirées par l'Esprit Saint. Mais il en vient surtout dans les chapitres 40 à 44 qui constituent la pointe, le nœud de son raisonnement, à chercher à mettre en place une argumentation proprement chrétienne : c'est dans ces textes que nous avons les premiers essais de définition du rôle des apôtres dans la prévision et la solution des conflits institutionnels [2]. Ce transfert aux apôtres fondateurs des communautés de Rome et de Corinthe (en fait, Pierre et Paul) permet à Clément d'affirmer que la bonne pratique est aux origines.

La lettre ne permet pas de connaître exactement la véritable nature doctrinale et théologique du conflit institutionnel [3]. L'essentiel, pour Clément, est de montrer « *qu'il n'y avait là rien de nouveau* » (42, 5) et que la création des « *épiscopoi kai diakonoi* » qui semble être la raison du conflit de Corinthe avait été prévue par « nos apôtres ». En fait, Clément n'explicite pas les enjeux théologiques profonds du conflit, il préfère ramener l'unité dans la communauté, il privilégie l'orthopraxie. Ce n'est certainement pas un hasard si ce document deviendra le modèle de nombreux documents « canonico-liturgiques » et si la plupart de ces textes seront présentés comme étant transmis *dia Klèmentos*, par Clément.

II

l'écriture, une norme à problèmes

Les générations chrétiennes des années 120-180 vont connaître bon nombre de tensions et de conflits. Pour les spécialistes de cette époque, ces conflits se résument en quelques mots : Marcion, courants gnostiques, Montan, généralisation d'un épiscopat monarchique... Les rares documents de cette période qui sont parvenus jusqu'à nous sont d'une importance considérable pour découvrir comment se sont mis en place les éléments d'un « système normatif chrétien ». C'est le moment où le problème de la vérité se consolide autour de deux normes fondamentales : une norme conservatrice parfaite (l'Ecriture « apostolique », qui constitue le récit de ce qui a été accompli) et une norme préservatrice (la tradition « apostolique », qui préserve la norme parfaite au cours de l'attente dont le prolongement devient indéfini).

2. Cf. A. FAIVRE, « Le " système normatif " dans la Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens », **Revue des sciences religieuses** 54, 2, avril 1980, pp. 129-152.

3. Voir l'hypothèse que nous avons proposée dans **Lumière et Vie** 167, avril-juin 1984, pp. 17-20.

« mes archives à moi, c'est jésus-christ »

Une petite phrase, difficile à interpréter, de la *Lettre d'Ignace aux Philadelphiens* (8, 2) laisse poindre toutes les difficultés auxquelles l'auteur est affronté [4]. Ignace, dans ce texte, entre en conflit avec des gens qui ont des idées sur le Christ qu'il considère comme erronées. Mais où trouver la vérité ? Comment justifier la valeur de ses affirmations ? Pour ses opposants, la chose est simple : ils n'acceptent que ce qui est consigné dans les « témoignages » de l'Ecriture, c'est-à-dire encore ce que nous appellons « Ancien Testament ». Pour eux, le message de l'Evangile ne suffit pas comme moyen de preuve. Ignace est indigné par tant de « judaïsme », mais il accepte d'entrer dans la démarche de ses adversaires en faisant fonctionner la « preuve scripturaire » (« *Car il est écrit...* »). Malheureusement, il se voit renvoyé à un exercice d'exégèse : « c'est là la question ! ». Dans ce débat, les opposants d'Ignace affirment que « *s'ils ne trouvent pas dans les archives* (entendons l'Ancien Testament), *ils ne croient pas en l'Evangile, en la Bonne Nouvelle* ».

Ce conflit ponctuel est typique de la manière dont les chrétiens de la première moitié du IIe siècle sont amenés à forger un système normatif doctrinal et institutionnel. Pour la *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, l'Ancien Testament était tout naturellement considéré comme la référence normative, « *le christianisme apparaissant... comme la religion de l'Ancien Testament dévoilé, les chrétiens comme le vrai peuple de Dieu et la Bible exclusivement comme leur livre* » [5]. Mais bien vite l'usage de cette norme évidente suscita de nouvelles questions : comment utiliser cette Bible, et surtout sa partie la plus « juive », la partie rituelle ? Faut-il, comme le propose le Pseudo-Barnabé (*Sources chrétiennes*, 172) la garder comme norme absolue, mais en la lisant de façon spirituelle, purement allégorique et morale, alors que les juifs n'avaient rien compris puisqu'ils la lisaient de façon matérielle ? Faut-il, tout en la gardant comme norme, la relativiser au point de trouver, comme l'auteur de la *Lettre à Flora*, des strates et donc des degrés dans les vérités proposées en fonction des « récepteurs » du message biblique [6] ? Faut-il alors tout baser sur la Parole du Christ, critère ultime de vérification ? Mais où la trouver, vers 140,

4. Bonne présentation des questions posées par ce texte dans H. von CAMPENHAUSEN, **La formation de la Bible chrétienne**, Neuchâtel, Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1971, pp. 70-73.

5. H. von CAMPENHAUSEN, **op. cit.**, p. 68.

6. Dans EPIPHANE, **Panarion** 33, 3-8 (**Sources chrétiennes**, 24).

puisqu'il n'existe pas encore de « canon des Ecritures » définitif et normatif : dans des traditions orales ou écrites plus ou moins secrètes ? Dans les textes, mais lesquels ?... Faut-il enfin, de façon plus radicale, mais combien plus cohérente, refuser totalement cette « norme à problèmes » et décider, dans un premier effort de « théologie systématique », de présenter une norme typiquement « chrétienne », les Ecritures chrétiennes ?

marcion, le premier essai de « théologie systématique »

La tentative la plus systématique, celle qui a fait réagir le plus de contemporains, est certainement celle de Marcion [7]. Ce fils d'épiscope, né dans le Pont-Euxin, arrive à Rome vers 138 avec une forte somme d'argent. Il en fait don à la communauté chrétienne qui le chassera vers 144 en lui rendant ce trésor qui avait encore quelque odeur. Marcion semble cependant, en bon théologien « systématique », vouloir chercher à résoudre les problèmes de son temps : comment rendre compte de la vérité du message chrétien alors que le christianisme se développe, s'éloigne de ses origines et rencontre des interprétations variées, voire contradictoires ? Comment retrouver le « message originel », les « véritables paroles du Seigneur » ? Marcion, qui sait que sa démarche n'a rien de charismatique, met en œuvre une conviction fondamentale : il y a opposition entre la Loi et l'Evangile, entre la Justice et l'Amour, entre le Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu juste, et le Dieu de Jésus-Christ, le Dieu de la pure bonté. La conséquence, c'est la présentation d'un système normatif exclusivement « chrétien» : l'Ancien Testament n'a aucune valeur puisqu'il est l'œuvre du Dieu juste. Par contre, il faut chercher à retrouver le « pur Evangile » donné par Jésus-Christ. Ici encore, Marcion ne prétend pas inventer ou innover, il veut seulement retrouver, à travers les écrits « contaminés » qui sont parvenus jusqu'à lui, le « noyau originel ». Il croit l'avoir découvert dans ce qui deviendra sa « Bible » : l'« Evangélique » et l'« Apostolique ». Ces deux parties de la Bible semblent avoir été constituées à l'aide de Paul, l'apôtre « de par la volonté de Dieu », le seul,

7. Sur le rôle de Marcion, on consultera l'article « Marcion » du **Dictionnaire de spiritualité**, col. 311-321 ; H. von CAMPENHAUSEN, « Marcion et les origines du canon néotestamentaire », **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, 1966/3, pp. 213-226, repris dans **La formation de la Bible chrétienne** et discuté par D. E. EROH, « Hans von CAMPENHAUSEN on Canon. Positions and Problems », **Interpretation** 28, 3, 1974, pp. 331-343. L'ouvrage fondamental demeure celui de A. von HARNACK, **Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott**, Leipzig, 1921 (réimpression 1960).

pour Marcion, à avoir reçu l'Evangile « *non de par les hommes ni par l'intermédiaire des hommes* » (Ga 1, 1), le seul à avoir connu la vérité par révélation. A l'aide de Luc, il construira ensuite le seul *Evangile*, en élaguant ce qui pouvait être relent de judaïsme.

Cette démarche radicale de Marcion fera réagir la plupart de ses contemporains qui la rejetteront, mais elle aura, qu'ils le veuillent ou non, des conséquences considérables sur les théologies ultérieures qui seront bien obligées, même si elles trouvent la Bible de Marcion trop étroite, d'affirmer que « la révélation est dans un texte », dans un texte source et que l'origine des différents éléments du système normatif, la norme de la norme, doit bien être quand même l'origine « apostolique ». Marcion, en créant une Bible chrétienne, se présente ainsi comme le père de toute démarche systématique ; il est un peu aussi le père de l'exégèse ou de l'herméneutique, car il fut obligé, après avoir délimité sa Bible, de mettre au point un troisième ouvrage, les *Antithèses*, sorte de manuel d'exégèse. Il ne suffit pas, en effet, d'avoir une « Bible chrétienne », encore faut-il bien l'interpréter...

III

où est la vérité ?

C'est avec Justin que naît réellement la notion d'hérésie dans le discours chrétien[8]. Contemporain de Marcion, il essaiera de récupérer l'Ancien Testament en le situant dans une histoire du salut unique. Mais il sera aussi le premier à citer des paroles du Seigneur comme des textes faisant partie des « mémoires des apôtres ». Vers 180, son disciple Irénée sera le premier à présenter de façon systématique la Bible chétienne formée

8. C'est ce qu'a bien montré A. LE BOULLUEC, **La notion d'hérésie..., op. cit.**, pp. 36-91. Justin est le type même de ces didascales chrétiens qui fondaient des écoles et enseignaient la « pensée chrétienne ». Sur l'évolution de ces fonctions de *didascale* ou de *catéchiste* au courant du IIe et du IIIe siècles, voir A. FAIVRE, « Les fonctions ecclésiales dans les Ecrits Pseudo-clémentins », **Revue des sciences religieuses** 50, 2, 1976, pp. 97-111 ; R. GRYSON, « L'autorité des docteurs dans l'Eglise ancienne et médiévale », **Revue théologique de Louvain** 13, 1982, pp. 63-73 ; J. K. COYLE, « The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church », **Eglise et Théologie** 15, 1984, pp. 23-43 ; A. FAIVRE, « Structures d'un clergé paléo-chrétien », dans **Sanctuaires et clergés**, Paris, Ed. Geuthner, 1985, pp. 112-115 ; « Laïc : le poids d'un mot, les enjeux d'une frontière », à paraître dans **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.**

de ce que nous appelons l'Ancien et le Nouveau Testament, il sera le premier à systématiser la preuve par les Ecritures [9].

vérité et esprit

L'écart se creusant inévitablement entre les origines (de plus en plus définitivement perdues) et le retour (de plus en plus hypothétique), il ne s'agit plus, pour le groupe chrétien, de pallier à l'absence, il s'agit de vivre, de vivre en groupe, de faire vivre l'institution [10]. La norme préservatrice devient alors norme accommodatrice : jusqu'où peut-on s'adapter ? Quelles sont les innovations acceptables pour la cohérence et l'identité du groupe social chrétien ? Peut-on encore, comme le dit la dernière phrase de l'*Apocalypse, « ne rien ajouter, ne rien retrancher »* ? Dans ce contexte, la norme accommodatrice n'est plus seulement préservatrice du passé, mais elle devient garante de l'avenir en vertu de la promesse de l'Esprit.

Irénée utilise un canon des Ecritures à peu près semblable au nôtre. Son problème est de trouver la vérité dans une interprétation correcte de ces Ecritures, une interprétation globale qui, à la différence de celle de Marcion, ne mette jamais en opposition Ancien et Nouveau Testaments, apôtres et prophètes, une interprétation soumise à la *règle de Vérité*, et une interprétation continue, qui permette de répondre aux questions « nouvelles » des disciples spirituels du Christ. Pour répondre à toutes ces questions que posent l'éloignement des origines, l'attente indéfinie du retour du Christ, certains ont expérimenté, à l'époque d'Irénée, une solution dans l'extase prophétique. En Asie Mineure, Montan, puis les prophétesses qui l'accompagnaient et les disciples qu'il regroupait, prétendirent être les dépositaires chrétiens du don prophétique et assumèrent ainsi la continuité d'une révélation qu'ils refusent de considérer comme close. Dans leurs prophéties exubérantes, ils exaltent le martyre et annoncent le retour imminent du Christ pour un règne terrestre de mille ans, gommant ainsi le pobléme de l'absence par le principe de l'inspiration directe.

9. C'est tout l'objet du livre III de l'**Adversus haereses (Sources chrétiennes**, 210 et 211). Cf. l'ouvrage fondamental d'A. BENOIT, **Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie**, Paris, PUF, 1960. On nuancera cette affirmation par B. SESBOUÉ, « La preuve par les Ecritures chez saint Irénée », **Nouvelle revue théologique** 103, novembre 1981, pp. 872-887.

10. Sur ces questions, cf. **L'Année canonique**, XXIII, 1979, consacrée à « La Tradition apostolique régulatrice de la communauté ecclésiale aux premiers siècles », pp. 13-202 ; et le colloque sur « Le Magistère. Institutions et fonctionnements » (**Recherches de science religieuse** 71, 1, janvier-mars 1983).

de la « règle de vérité » au « sûr charisme de la vérité »

Irénée, Asiate comme eux, plaidera leur cause auprès de l'évêque de Rome, Victor, mais choisira pour sa part une solution toute différente, à l'opposé de l'irrationnel. Sa démarche, dans l'*Adversus haereses*, mérite une attention particulière. Elle manifeste ce qu'il y a de plus cohérent, et de plus honnête intellectuellement, dans une démarche théologique rigoureuse. Pour bien la comprendre, il est nécessaire de ne pas aplatir la densité des cinq livres de l'*Adversus haereses*[11]. Le plan, tel qu'il est maintenant bien reconstitué, manifeste déjà les grandes étapes de la démarche. Le livre I veut convaincre que l'adversaire, l'hérétique, a tort. Pour ce faire, il suffit, pense alors Irénée, de présenter, d'exposer sa pensée. Bien sûr, les hérésies sont diverses, mais elles ont toutes une même origine. Il n'est pas besoin de boire toute l'eau de la mer pour savoir qu'elle est salée, il n'est pas nécessaire de réfuter toutes les théories des hérétiques pour prouver qu'elles sont fausses. Elles remontent au père de toutes les hérésies, à Simon le magicien. Les hérétiques corrompent la vérité, ils disloquent les membres de vérité, un peu comme on le fait lorsque, avec des carrés de mosaïques, on transforme une belle image en une figure laide et sans saveur. Mais en faisant cela, ils trompent les faibles, ceux qui ne connaissent pas la beauté, la cohérence de l'image primitive. C'est dans ce contexte qu'Irénée utilise — et il le fera neuf fois dans son ouvrage — une notion-clé qu'il ne définit jamais, mais qui lui permet d'élaborer sa pensée, la notion de « règle de vérité »[12]. Pour lui, cette règle représente un moyen d'objectiver le débat à l'intérieur du groupe chrétien, mais elle a aussi ses limites. Présentée d'abord comme un principe d'harmonie (I, 9, 4) et un principe doctrinal (I, 22, 1), elle se colore petit à petit d'un aspect moral : la mélodie ou la belle image ne peut être reconnue que par l'*amateur* (II, 25, 2), mot pivot qui permet à Irénée d'amener le thème de la charité qui construit et de la science qui enfle. L'amour supplée à la compréhension.

11. On trouve le plan de l'**Adversus haereses** dans les éditions des **Sources chrétiennes** et dans la publication en un volume (Paris, Ed. du Cerf, 1984). Les introductions et les conclusions de chacune des parties donnent une première idée de l'articulation générale. Cf. A. BENOIT, **Saint Irénée..., op. cit.**, pp. 151-201.

12. Cette notion est présentée dans les passages suivants : I, 9, 4 ; I, 22, 1 ; II, 25, 1 et 2 ; 25, 3 ; 26, 1, 2 et 3 ; 27, 1 ; 28, 1 ; III, 2, 1 ; 11, 1, ; 12, 6 ; 15, 1 ; IV, 35, 4. Cf. entre autres, P. VANBERGEN, **Le concept « regula veritatis » dans l'Adversus haereses d'Irénée de Lyon. Etat des questions**, Louvain, 1972 ; E. LANNE, « La règle de la vérité », **Studia Anselmiana** 79, 1980, pp. 57-70.

A partir du livre III, la notion de règle de vérité prend de plus en plus l'aspect d'une norme institutionnelle : c'est la propriété d'un « nous », c'est une règle à usage collectif. Il y a transmission de la règle de vérité contenue dans les paroles du Seigneur, à travers l'enseignement manifeste et ferme des apôtres jusqu'au groupe qui se reconnaît comme un « nous » (III, 15, 1). Cette règle authentifie la qualité de *sequentes* et garantit la qualité de *disciple* du vrai maître. Elle constitue pour Irénée un critère d'interprétation des Ecritures. Mais, comme il y a conflit, il vaut mieux se fier à une interprétation *totalement* sûre : auprès des presbytres qui nous « *expliquent les Ecritures sans blasphémer Dieu, sans outrager les patriarches, sans mépriser les prophètes* » (IV, 26,2).

Mais d'où vient que cette explication, qui se conforme à la théologie de la révélation développée par la règle de vérité, apparaît à Irénée comme *totalement* sûre ? C'est que les presbytres ont le « *sûr charisme de la vérité avec la succession dans l'épiscopat* » (IV, 26, 2). La notion de règle est ainsi surdéterminée, au livre IV, par celle de charisme. Cette surdétermination, grâce à une théologie de l'Esprit et des charismes, constituera la base de tous les systèmes théologiques ultérieurs.

« là où est l'église, là est la vérité »

« *Là où est l'Eglise, là aussi est l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute grâce. Et l'Esprit est vérité...* » (III, 24, 1). Le vrai spirituel continuera d'appliquer les principes d'exégèse de la règle de vérité (IV, 33, 15) ; mais d'abord il sera disciple (IV, 33, 1) et devra lire « *les Ecritures d'une manière attentive auprès des presbytres qui sont dans l'Eglise, puisque c'est auprès d'eux que se trouve la doctrine des apôtres, comme nous l'avons montré* » (IV, 32, 1).

Ce déplacement d'accent, du « doctrinal à l'institutionnel », nous paraît fondamental : à partir de ce moment, la lecture des Ecritures n'est plus tout à fait la même ; elle permet d'abord de justifier le discours d'un groupe : l'Ecriture est un moyen de preuve, un « *instrumentum* » au service des vérités d'une institution. Mais Irénée ne pouvait certainement pas faire autrement : devant les aberrations des hérétiques, il était convaincu d'être à la fois disciple vraiment spirituel et vrai presbytre de l'Eglise.

A la fin du IIe siècle, vers les années 180-200, Irénée, dont l'*Adversus haereses* constitue le premier traité antihérétique parvenu jusqu'à nous, représente un moment capital par sa situation, sa personnalité, sa démarche. Il est le dernier auteur chrétien qui pourra prétendre, même s'il

idéalise quelque peu son récit, avoir connu Polycarpe, qui lui-même a connu Jean, qui lui-même a pu toucher Jésus. Après Irénée, cette histoire de famille, ce contact quasi physique avec les origines, ne sera plus possible. L'histoire deviendra « histoire savante », pourvoyeuse de normes. La question n'est plus tant de savoir, après Irénée, « où est la vérité » (même si cette question est présente à tous les niveaux du système herméneutique créé par les notions d'Ecritures, de tradition, de succession, d'apostolicité...), mais de savoir « où est l'Eglise ». Pour vivre, on est inévitablement amené à oublier l'absence en sacralisant les structures organisationnelles, à aplanir le temps en substituant l'auteur (*auctor*) à l'interprète qualifié des Ecritures.

IV

« où est l'église » ?

On assistera, à l'aube du IIIe siècle, à la naissance d'un nouveau genre littéraire : la littérature canonico-liturgique. Ces écrits, qui se présentent comme « apostoliques », légifèrent en matière liturgique et institutionnelle [13]. Ils ont ceci de particulier, qui les distingue des simples apocryphes : ils formeront la base d'une tradition officielle de l'Eglise qui perdure jusqu'à nos jours.

retour aux origines : tombes et littérature « apostoliques »

Depuis la seconde moitié du IIe siècle déjà, on se préoccupait de rechercher les tombes des apôtres [14]. Il y avait là un moyen très concret de se remettre en contact avec les temps apostoliques. Mais la nécessité de se rattacher aux origines apparaissait de plus en plus précise et pressante. L'époque apostolique était bel et bien close. La situation des Eglises avait changé et également les questions qui se posaient à elles. Pour y

13. Cf. A. FAIVRE, « La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne. I. Les grandes collections », **Revue des sciences religieuses** 54, 3, juillet 1980, pp. 204-219 ; « II. Les unités littéraires », **ibid**. 54, 4, octobre 1980, pp. 273-297.

14. Le dossier le mieux connu est sans conteste celui de la tombe de Pierre au Vatican. Cf. **DACL**, « Les fouilles du Vatican » ; **Supplément au dictionnaire de la Bible**, « Fouilles de Saint-Pierre », VII, 1375-1415 ; Ch. DELVOYE, « A-t-on découvert la tombe de saint Pierre au Vatican ? », **Problèmes d'histoire du christianisme**, 3, 1972-1973, pp. 5-13 ; J. FINK, « Das Petrusgrab. Glaube und Grabung », **Vigiliae christianae** 32, 4, 1978, pp. 255-275. Le débat relaté par Eusèbe (**Histoire ecclésiastique**, II, 25, 5-7) à propos du conflit montaniste montre que cette recherche des tombes apostoliques avait sa place dans l'argumentation théologique.

répondre, deux solutions se présentaient : se livrer à un travail continu et épuisant d'exégèse des textes reconnus ou « redécouvrir » une Tradition apostolique qui traitait directement des problèmes en cause. C'est la deuxième solution que développèrent ceux qui compilèrent les premiers écrits canonico-liturgiques, offrant ainsi aux Eglises du IIIe siècle des règles auréolées du label « apostolique » qui leur permettaient directement de se gérer et de s'organiser. La pseudo-apostolicité des documents canonico-liturgiques est en fait un nouveau moyen de tourner la règle « *ne rien ajouter, ne rien retrancher* »[15].

là où est l'église...

L'Esprit et l'apostolicité sont, à l'aube du IIIe siècle, les deux normes accommodatrices de la Vérité révélée dans les Ecritures. Ces deux normes se garantissent l'une l'autre. Mais depuis Irénée, il apparaît de plus en plus évident qu'aucune des normes expérimentées au cours des deux premiers siècles (que ce soit l'Ecriture, l'inspiration ou la notion d'apostolicité) ne suffit à elle seule à assurer l'accès à la Vérité. Il faut une norme suprême qui gère concrètement les trois normes précédentes. Cette norme concrète et définitive sera l'Eglise. C'est ainsi qu'on passe de la question « où est la Vérité ? » à la question « où est l'Eglise ? », sans aucunement changer de problématique. Car, après tout, la Vérité dans le discours chrétien n'a jamais été une Vérité théorique, à la manière moderne, mais toujours une Vérité existentielle, une Vérité-Vie, une Vérité source de salut. La Vérité, c'est la sûreté salvifique incarnée dans le Christ. En l'absence du Christ, les chrétiens ont eu recours aux Ecritures et à la notion d'inspiration, mais les marcionites ou les montanistes démontrèrent que ces normes étaient fragiles. Contre les revendications gnostiques, Irénée se réappropriera la notion de succession à partir des apôtres et celle de Tradition, et il replacera la Vérité dans l'Eglise sous l'égide de l'Esprit.

Mais où est l'Eglise à l'époque où Irénée écrit son *Adversus haereses* ? Au sein même de ceux qui n'ont pas été définitivement rejetés dans les sectes et les conventicules, plusieurs tendances coexistent :

« *Là où ne siège pas l'ordre ecclésiastique*, écrit Tertullien, *toi, laïc, tu*

15. Cette règle clôt notre Bible chrétienne (Ap 22, 19), elle est reprise dans l'**Epître de Barnabé** et la **Constitution ecclésiastique des apôtres.** Elle se retrouve dans plusieurs textes de la fin du IIe et du début du IIIe siècle. Cf. W.C. van UNNIK, « De la règle *mète prostheinai mète aphelein* dans l'histoire du canon », **Vigiliae christianae** 3, 1949, pp. 1-36 et Ch. SCHÄUBLIN, **Museum Helveticum** 31, 1974, pp. 144-149.

offres et tu baptises, tu es toi-même ton propre prêtre. Autrement dit, là où sont trois, il y a l'Eglise, même si ce sont des laïcs » [16]. C'était prendre l'exact contre-pied du souhait exprimé dans la *Lettre d'Ignace aux Smyrniotes* (8, 2) :

« Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté,
de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique.
Il n'est pas permis, en dehors de l'évêque, ni de baptiser, ni de faire l'agape » [17]. Cette tendance à définir l'Eglise tout simplement par la réunion de deux ou trois chrétiens, dont Tertullien se fait l'écho vers les années 210, le compilateur du corpus ignacien ne l'ignorait certainement pas. N'est-il pas écrit dans la *Lettre aux Ephésiens* : « *Si la prière de deux ensemble a une telle force, combien plus celle de l'évêque et de toute l'Eglise* » (5, 2) ? Sous l'influence du montanisme, Tertullien en viendra à systématiser l'opposition entre ce qu'il appelle l'*Eglise-collection d'évêques* et l'*Eglise de l'Esprit* : ultime résistance à une conception de l'Eglise centrée sur l'épiscopat monarchique [18].

Même si l'on tient en haute estime l'avis des simples baptisés, et si l'évêque de Carthage, Cyprien, au milieu du IIIe siècle, se targue encore de ne vouloir rien décider sans consulter le peuple, la définition de l'Eglise « catholique » ne peut se contenter du rassemblement de « deux ou trois », ou même de la communauté locale. Dans les querelles d'interprétation, le passé brut étant par définition perdu, on cherchera l'accord géographique, et l'unité dans l'espace deviendra peu à peu garantie de l'adhésion à la foi originelle. Plus concrètement et plus efficacement encore que la notion de « succession apostolique » (sinon plus explicitement), cet accord géographique viendra asseoir l'autorité de ce qu'il convient d'appeler le magistère des évêques. « Conquérir l'espace, comme pour dominer le temps », tel paraît dès lors le moyen le plus efficace de répondre à la question de savoir « où est la Vérité ».

alexandre faivre

16. TERTULLIEN, **Exhortation à la chasteté**, 7, 3 (sur ce texte délicat, voir **Sources chrétiennes**, 319, notes pp. 162-165).

17. En comparant ces deux textes, nous n'abordons pas la question actuellement débattue de la datation du corpus ignacien.

18. Sur la position de Tertullien, cf. R. VERSTEGEN, « L'Eglise dans l'œuvre de Tertullien. Pour une réinterprétation », **Bijdragen** 35, 1974, pp. 393-410. La bibliographie relative à la naissance et à la généralisation de l'épiscopat monarchique est immense. On aura toujours intérêt à lire les remarques fort judicieuses de J. ZIZIOULAS, « Episkopè et episkopos dans l'Eglise primitive. Bref inventaire de la documentation », **Irénikon** 56, 1983, pp. 484-502.

du bâton à la miséricorde

le magistère catholique de 1830 à 1980

Pour faire l'histoire de l'autorité en matière doctrinale dans l'Eglise catholique romaine, il faut partir des mouvements de restauration consécutifs à la Révolution française. C'est donc une évolution complexe et même contradictoire d'un siècle et demi qu'on va parcourir en soulignant ses moments cruciaux et en dégageant ses lignes maîtresses. Elle a été ratifiée par les actes solennels des deux conciles du Vatican, mais elle est indissociable des contextes qui les ont préparés et suivis *.

I

un processus de concentration

L'importance du pontificat de Grégoire XVI, l'auteur du « Triomphe du Saint-Siège » est évidente. C'est alors que l'Eglise catholique sort du tourbillon post-révolutionnaire. Elle reprend haleine en retrouvant une place dans l'Europe de la Restauration et de l'hégémonie bourgeoise : place qui implique l'acceptation, même conditionnelle, des traits caractéristiques de la nouvelle société. Dans cette première moitié du XIXe siècle, l'Eglise participe donc à l'effort pour rétablir un ordre social qui garde de l'Ancien Régime une nostalgie surtout verbale, car il est désormais dominé par la bourgeoisie et son univers culturel. A notre avis, parmi les valeurs-clés de cet univers, émerge l'autorité : privée des charismes et du paternalisme d'autrefois, celle-ci cherche une couverture juridique et une efficacité qui assureront aux nouvelles classes la jouissance tranquille de leur domination et l'exploitation illimitée de leurs privilèges.

la culture de la restauration

A côté d'une conception de l'autorité, peut-être moins arbitraire, mais sûrement plus exigeante que celle d'avant la Révolution, l'institution universitaire, basée sur une philosophie « scolaire », voit grandir son influence, comme lieu et mode privilégiés pour transmettre la culture bourgeoise. On assiste donc à une sacralisation de l'école dont l'apogée est le mythe de la scolarisation de masse. L'hégémonie des « idées » s'impose, direc-

* Ce texte est la version légèrement abrégée d'un article paru dans **Cristianesimo nella Storia** 2, octobre 1981, pp. 487-521. Nous remercions la revue et G. Alberigo de nous autoriser à en publier la traduction française.

tement appuyée sur l'école comme critère d'admission aux classes dirigeantes. A cette époque, les idéologies commencent à reconnaître que les conceptions de la vie et de l'histoire sont capables de former une cohésion et d'exercer un contrôle social sur la société. Les idées ne visent plus seulement à saisir la réalité, mais aussi à la maîtriser : elles deviennent facteur de pouvoir. Enfin, il ne faut pas oublier le prestige croissant que la connaissance historique acquiert au long de ces 150 années, jusqu'à occuper — malgré les lourdes entraves du positivisme initial — une situation de premier plan dans la conscience culturelle de cette société qui s'enorgueillit d'être le point le plus avancé de l'évolution de l'humanité.

L'Eglise catholique est solidaire de la nouvelle organisation sociale et, en même temps, elle lui est étrangère dans la mesure où les orientations de la bourgeoisie ont été conçues en dehors de son giron puisqu'elles sont issues du protestantisme et de l'incroyance. La polémique anticléricale renforce cette impression en poussant l'Eglise à se durcir et à porter un jugement pessimiste sur la société et sur ses perspectives. Le catholicisme se fige alors peu à peu dans cette attitude fermée et défensive qui est restée sa caractéristique jusqu'à ces dernières années. Dans ce climat, la théologie de la royauté du Christ et l'ecclésiologie de la « société parfaite » acquièrent un prestige inconnu auparavant. On choisit donc une tactique de fuite, face aux tentatives de contrôle du pouvoir laïc, en se donnant un statut interne qui renforce les aspects autoritaires avec un conformisme déconcertant. Même la réconciliation entre l'appareil ecclésiastique et les fidèles, mise en œuvre par les réformes tridentines sous la formule du *salut des âmes,* est sacrifiée au profit du versant coercitif de l'autorité, ce qui altère son inspiration évangélique de service et même sa valeur exemplaire.

Cet arrière-plan étant posé, il faut examiner comment se justifie l'autorité doctrinale et comment elle est exercée. Ce n'est pas le lieu de discuter du fait unanimement admis qu'il existe dans l'Eglise une instance chargée de professer la foi de façon autorisée et d'en vérifier l'authenticité. Mais il importe de mieux connaître les justifications théoriques de cette responsabilité, ses modalités concrètes d'exercice et ses conséquences.

manier le bâton

Dans son encyclique *Mirari vos* (15 août 1832), Grégoire XVI formule, peu de mois après son élection, les critères d'exercice de l'autorité papale. Ce texte est comme le programme annonçant clairement une orientation qui prévaudra pendant près d'un siècle et demi. Après avoir rappelé les

risques encourus à cause de la « *grande conjuration des méchants* » et remercié Dieu pour avoir « *échappé à la terreur* », le pape n'hésite pas à affirmer que, bien qu'il lui en coûte, il doit abandonner « *l'indulgence et la douceur* » et « *saisir le bâton* » en vertu de la divine autorité dont il est investi. Il fait ici explicitement référence à saint Paul : « *Que préférez-vous ? Que je vienne à vous avec des verges ou avec amour et dans un esprit de douceur ?* » (1 Co 4, 21). L'alternative drastique de Paul ne laisse aucun doute sur l'intention du pape dont le jugement sur les événements historiques est définitif et essentiellement négatif. Dès lors que, à la différence des siècles passés, l'Eglise est confrontée à un contexte pathologique pour l'expression de la foi, l'usage du bâton (de la sévérité et des condamnations) devient une ingrate mais douloureuse nécessité. Le recours à un verset peu connu du Nouveau Testament dans un texte solennel destiné à une diffusion universelle, induit à penser qu'il ne s'agit pas d'une référence donnée en passant, mais d'une orientation générale, délibérée, normative, qui définit désormais la conception et l'exercice de l'autorité pontificale. L'analyse historique doit en prendre acte comme d'une clé herméneutique majeure pour comprendre l'action de la papauté contemporaine. Celle-ci s'éloigne carrément de l'insistance pastorale sur la *cura animarum* pour s'aligner, quelles que soient les intentions du pape, sur la conception de l'autorité qui gagnait toute l'Europe. Mais un tel programme n'était-il pas velléitaire et condamné à rester lettre morte ? Comment le pape de Rome pouvait-il exercer un pouvoir effectif et donc contraignant, dépourvu qu'il était de moyens coercitifs en dehors de son Etat minuscule et insignifiant ?

Alors que les papes prêtaient depuis longtemps une attention croissante à l'aspect doctrinal de la vie de l'Eglise, l'habitude d'interventions toujours plus fréquentes s'accentue et se fixe avec Grégoire XVI. Il faut évoquer ici un glissement très ambigu : le magistère ne se contente plus de contrôler le dépôt de la foi et les hérésies qui le menacent, il s'engage sur le terrain des diverses manières de formuler la foi et, corrélativement, des erreurs [1]. Il pénètre ainsi dans une sphère qui, depuis des siècles, était réservée à l'élaboration théologique et aux organes de gestion et de contrôle qu'elle-même s'était donnés, les facultés de théologie. Il s'approprie donc un très vaste champ d'intervention qui recouvre étonnamment celui des instances universitaires. De plus, le modèle scolaire et la philosophie qui le sous-

1. Cf. Y. CONGAR, « Pour une histoire sémantique du terme *magisterium* » et « Bref historique des formes du magistère et de ses relations avec les docteurs », **Revue des sciences philosophiques et théologiques** 60, 1976, pp. 85-112.

tend semblent entraîner la raréfaction du genre « témoignage » ou « profession de foi » au profit du genre « enseignement » (sous différentes formes : encycliques, lettres apostoliques, *motu proprio*, etc.). Quant à l'usage schématique de la distinction entre *ecclesia docens* et *ecclesia discens*, qui identifie la première avec la hiérarchie ecclésiastique et la seconde avec les fidèles, il témoigne que l'inspiration de type scolastique est devenue assez forte pour occulter une réalité aussi antique et significative que le *sensus fidelium.* Dans les contenus, enfin, ce changement d'optique crée un niveau intermédiaire et autosuffisant entre Bible et tradition, d'un côté, théologie, de l'autre : c'est le *magistère* et il vient altérer un équilibre séculaire.

Ces orientations se résument parfaitement dans l'initiative du théologien allemand H. Denzinger qui publie en 1854 un *Enchiridion* où symboles, définitions et déclarations doctrinales sont mis sur le même plan et présentés comme « sources » de manière indifférenciée. L'immense succès de cette publication est une preuve du consensus qui se fait autour des nouvelles conceptions et, en même temps, du déclin culturel de la théologie qui, dans sa production moyenne, s'accommode de ce dessèchement massif de ses propres sources.

Toutefois, le déclin ne touche pas uniformément toute l'Europe, mais seulement les pays où les décrets révolutionnaires avaient aboli les facultés de théologie. L'Allemagne et Rome font certainement exception. En Allemagne, la confrontation stimulante avec la théologie protestante et avec la culture laïque a des effets positifs évidents sur la théologie catholique qui est dynamisée et se trouve à la pointe de la recherche en histoire de l'Eglise avec Doellinger [2]. A Rome, le Saint-Siège rénove lui-même les structures théologiques en faisant des emprunts abondants à l'ultramontanisme de langue allemande. Dès le milieu du XIXe siècle, la théologie catholique ne se reconnaît donc qu'en deux pôles significatifs, encore que d'inspirations très différentes : en Allemagne, prévalent l'attention à

2. A l'automne 1863, un Congrès des intellectuels catholiques se réunit à Munich à l'initiative de Döllinger qui fait un discours inaugural particulièrement ouvert. Juste avant, Rome avait pris une attitude totalement négative sur la recherche théologique et historique, à la surprise de l'archevêque de Munich lui-même. La lettre de Pie IX, **Tuas libenter**, préparée par des membres connus de l'ultramontanisme allemand, confirmera cette attitude de refus. Cf. J. HOFFMANN, « Théologie, magistère et opinion publique », **Recherches de science religieuse** 71, 1983, pp. 245-257. Les deux fascicules de ce numéro sont consacrés au magistère (pp. 9-308).

l'histoire et la méthode inductive ; à Rome, c'est une théologie systématique liée à la méthode déductive classique qui domine.

le magistère ordinaire

Selon une lettre de Pie IX (*Tuas libenter*, du 21 décembre 1863), lequel avait défini le dogme de l'Immaculée Conception neuf ans plus tôt, on ne peut limiter l'objet de foi aux définitions formelles des conciles œcuméniques et des papes, il faut l'étendre aux vérités théologiques enseignées par le magistère ordinaire de l'Eglise universelle et aux décisions doctrinales des congrégations romaines. Loin de faire droit au bien-fondé des perspectives suggérées par Doellinger, Rome les repoussait en bloc en recourant, de manière inédite dans les documents officiels, au concept de *magistère ordinaire* compris en un sens très large [3]. Un texte d'autorité modeste élargissait démesurément le champ des interventions doctrinales contraignantes et réduisait de façon draconienne l'espace de la recherche et de la discussion théologiques. Tout aussi gravement, il assignait aux théologiens la tâche de soutenir et d'illustrer la conformité de la doctrine du magistère avec les sources de la révélation ; s'ouvrait ainsi une ère d'apologétique « interne » complètement régressive et exposée au risque de déformation courtisane.

Douze mois plus tard, le *Syllabus*, annexé à l'encyclique *Quanta cura* (8 déembre 1864), reproposait avec une autorité accrue sept propositions extraites de la lettre *Tuas libenter* : entre autres, la 22e, selon laquelle les théologiens catholiques ne sont pas tenus seulement aux dogmes de foi déclarés par l'Eglise infaillible, et la 33e, qui confie au gouvernement ecclésiastique le soin de guider la doctrine théologique, c'est-à-dire l'activité des théologiens. Bien qu'elle ne fût pas officiellement mentionnée, la référence au magistère ordinaire était transparente. Par la même occasion se trouvait condamné celui qui nierait la nature de l'Eglise comme « *societas vera et perfecta* », dotée d'instruments juridiques ; ceux-ci renforçaient une structure ecclésiologique qui tendait à réduire l'autorité à une souveraineté et à donner de nouveaux objectifs doctrinaux à cette autorité désormais privée d'objectifs disciplinaires.

On était à la veille de Vatican I qui allait ratifier solennellement la restauration de l'autorité ecclésiastique à tous les niveaux. Sur le plan doctrinal, la centralisation progressive retirait aux évêques, aux conférences épis-

3. Cf. G. RUGGIERI, « Magistère ordinaire », **Recherches de science religieuse, op. cit., pp. 259-267.**

copales et aux instances synodales, leur activité traditionnelle de jugement sur la foi : profitant de circonstances externes favorables, elle tendait à réaliser un monopole absolu et effaçait jusqu'au souvenir du polycentrisme doctrinal qui avait alimenté, tout au long de l'histoire de l'Eglise, un dynamisme équilibré et fécond, respectant la valeur définitive du *sensus fidei*, exprimé par la *congregatio fidelium*.

le concile vatican I

Les deux constitutions approuvées par Vatican I sont imprégnées de la même conception de l'autorité ; bien plus, *Pastor aeternus* est expressément consacrée à l'autorité personnelle du pape. Quant à l'objet de *Dei Filius*, il est strictement doctrinal, traitant de la foi, non pas tant pour la confesser et en témoigner que pour en disserter théologiquement et pour condamner une série d'erreurs ; c'est donc un acte du magistère au sens le plus technique du terme. Cette attention aux modalités de la foi et, plus encore, à l'autorité qui en est gardienne prend un relief exceptionnel si on s'avise qu'on n'a pas donné de cadre ecclésiologique à ces constitutions et qu'on a complètement omis de prendre des décisions disciplinaires. Cas sans précédent jusque là, ce concile général n'a pas approuvé de décrets sur la discipline de l'Eglise et n'a pas condamné d'hérésies ; il s'est employé uniquement à dénoncer des erreurs et à renforcer l'autorité. De ce point de vue, l'osmose avec la société bourgeoise européenne est extraordinairement forte. Ce n'est pas par hasard qu'on a estimé alors possible de prescrire un unique catéchisme pour tous les catholiques, tellement le prestige de la fonction enseignante s'imposait dans la société.

La constitution *Dei Filius* reprend au chapitre III l'affirmation centrale de *Tuas libenter* qui assimilait le magistère universel au magistère solennel : on est tenu de « *croire, comme étant de foi divine et catholique, tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu écrite ou transmise et que l'Eglise propose comme divinement révélé* », sous l'une ou l'aure forme. Ne manque que la mention explicite des actes des congrégations romaines ; l'addition de l'adjectif « universel » à l'expression « magistère ordinaire » souligne la référence à tout l'épiscopat et non au pape seul. Résultat étonnant : dans le court espace d'une décennie, l'assimilation des actes solennels et des actes ordinaires d'enseignement se trouve approuvée par un concile général ; c'est une innovation par rapport à une tradition ininterrompue qui valorisait la solennité des décisions en raison, non seulement de leur contexte exceptionnel, mais aussi du consensus et de l'accueil dont elles étaient l'objet de la part de l'Eglise qui les ratifiait ainsi comme défi-

nitions de foi. Mais ce dernier aspect n'a pas retenu l'attention de la majorité conciliaire qui sembla préférer une conception hiérarchique, même de l'enseignement, comme en témoigne l'expression « *ceux qui ont reçu la foi* sous *le magistère de l'Eglise* », que le canon 6 de ce même chapitre III reprendra encore.

Au chapitre IV, à propos de la relation entre foi et raison, le concile mentionne formellement la fonction d'enseigner, mais (comme l'indique aussi la conclusion générale de la constitution) sans la distinguer adéquatement du gouvernement (*praeesse*). L'objet de cette fonction est le « dépôt de la foi », mais aussi la « doctrine de foi » et les « dogmes sacrés », au prix d'un important flottement de langage. Si on admet la distinction entre dépôt et dogmes, les catholiques sont néanmoins tenus de respecter la signification de ceux-ci telle qu'elle a été déterminée une fois pour toutes par l'Eglise. On opposait ainsi une limite stricte à la théologie du développement dogmatique et à l'histoire même des dogmes ; demeurait sauve toutefois la liberté de chercher des formulations diverses pour une définition dogmatique. Enfin, la conclusion de *Dei Filius* vise spécialement les théologiens pour les mettre en garde, non seulement contre l'hérésie, mais aussi contre les erreurs, surtout celles que le Siège apostolique a déjà condamnées ; la formule semble englober dans le magistère ordinaire les décisions des congrégations curiales.

Les contenus de *Pastor aeternus*, objet d'une élaboration beaucoup plus complexe, sont souvent considérés séparément : la primauté et l'infaillibilité. Or, il serait plus cohérent avec l'économie globale du travail conciliaire de souligner la profonde unité de ces deux aspects, l'un et l'autre ayant pour fonction (selon la doctrine de *Dei Filius*) de renforcer l'autorité dans et *sur* l'Eglise et de ratifier la portée doctrinale de cette autorité. On pourrait donc dire en toute vérité que *Pastor aeternus* définit davantage le primat de juridiction que celui de magistère du pontife romain. De fait, s'il est vrai — comme on l'a montré de manière convaincante [4] — que l'infaillibilité a eu des conséquences bien circonscrites, en raison surtout des conditions mises à son exercice, il n'en reste pas moins qu'elle a avalisé de façon exemplaire la prédominance de la hiérarchie ecclésiastique dans le champ de la réflexion théologique. En particulier, le chapitre IV de *Pastor aeternus* s'ouvre sur l'affirmation que « *le primat apostolique du Pape comprend aussi le pouvoir suprême de magistère* » : cela correspond à l'orientation de la théologie romaine qui maintenait une

4. R. AUBERT, **Vatican I**, Paris, Ed. de l'Orante, 1964, p. 247.

relation étroite entre juridiction et magistère, les deux tirant du pape leur origine commune. Mais comme l'équilibre interne d'une telle formule se rompait au même moment par suite de la perte du pouvoir temporel sur Rome, le seul domaine sur lequel il était encore possible d'exercer une autorité et même de l'étendre était précisément celui de la doctrine.

L'ecclésiologie dominante au concile présupposait que les fidèles n'avaient qu'un rôle subalterne et passif. Elle permettait donc à l'autorité de risquer des interventions toujours plus incisives sur les points dont la doctrine n'était pas définie ; d'autant plus qu'en acceptant et, peut-être, en subissant le défi de la philosophie laïque, on insistait presque exclusivement sur une conception de la révélation chrétienne abstraite et coupée de l'histoire, comme si elle était une vérité échappant à tout devenir et destinée, par nature, à être imposée d'en haut, une vérité totalement monolithique couronnant des raisonnements géométriques, à laquelle on ne peut que donner une pleine adhésion si on ne veut pas sombrer dans l'erreur. Le magistère ecclésiastique, désormais formellement identifié à la hiérarchie, est préposé à détecter l'erreur et à la condamner, en trouvant des sanctions juridiquement efficaces.

Vatican I consolide donc les orientations qui prévalent au cours du XIXe siècle : la fonction, surtout répressive, de l'autorité doctrinale et sa concentration à la tête de l'Eglise se manifestent dans des décisions qui obtiennent toutes la plus grande adhésion formelle ; en même temps, les prémices sont posées pour des développements ultérieurs qui iront dans le même sens.

II

le magistère comme gouvernement

A ce point de notre parcours, il faut mentionner la lucidité subtile de John Newman : il a perçu que le prix payé par Vatican I pour donner une assise solide au catholicisme en difficulté avait été très élevé, probablement excessif pour le résultat obtenu. Aussi, même après les définitions conciliaires, le grand théologien anglais continua-t-il de défendre la valeur du *sensus fidelium* comme facteur déterminant de la fidélité à la révélation, auquel on ne pouvait renoncer [5]. Il refusait que le consentement

5. Cf. H.F. DAVIS, « Le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théologie de l'Eglise chez Newman », dans **L'ecclésiologie au XIXe siècle**, Paris, Ed. du Cerf, 1960, pp. 329-349.

des fidèles dans les décisions de l'Eglise enseignante soit seulement implicite : s'il en avait été ainsi, on serait moins bien parvenu à l'orthodoxie en diverses circonstances. Newman soutenait aussi que « l'école des théologiens » devait fonctionner comme « principe régulateur » dans l'Eglise, à l'instar de la magistrature dans la société civile ; il en concluait que le nombre insuffisant d'écoles de théologie est une cause de malaise dans le catholicisme. Pour lui, la relation étroite qui se noue entre la fonction des théologiens et ce qu'on peut appeler l'infaillibilité passive du peuple de Dieu est particulièrement intéressante. Dans des lettres de 1875, il soutient que « *le corps des fidèles ne peut jamais se tromper sur ce que l'Eglise décide en vertu de son infaillibilité active* » ; or, l'école des théologiens « *est, de fait, une des parties principales du corps des fidèles. Elle joue un grand rôle pour corriger les erreurs du peuple et les conceptions trop étroites de cet enseignement qui nous vient de l'infaillibilité active* (à savoir le magistère) » [6].

A l'évidence, la perspective de Newman est très différente de celle de Vatican I : non seulement elle fait référence à une ecclésiologie pluraliste et non plus monolithique, à une conception dynamique et non pas statique de la vérité chrétienne, mais encore elle reconnaît que le peuple fidèle et les théologiens qui en font partie ont un rôle propre à jouer dans la formulation de la foi. Pendant plusieurs décennies, le magistère et la majorité des théologiens resteront étrangers à ces perspectives, s'en tenant au contraire à une détermination pointilleuse de leurs positions respectives.

Après l'interruption brutale de Vatican I, imposée par la guerre de 1870, la pensée catholique paraît absorbée par l'apologétique sociale et, sur le plan doctrinal, par la relance officielle du thomisme, signe éclatant de l'intervention toujours plus résolue de la hiérarchie dans le champ théologique. Avec Léon XIII, la papauté prend conscience de la fin de son pouvoir temporel et s'engage à fond dans la défense d'une civilisation chrétienne qui devrait être animée par la culture chrétienne. Pour atteindre cet objectif prométhéen, mais perdu d'avance, la hiérarchie voudrait rassembler toutes les énergies disponibles, surtout celles des théologiens, qui sont appelés à une solidarité institutionnelle toujours plus exigeante.

6. Il s'agit des lettres du 5 février 1875 à Lord Blackford et du 28 juillet 1875 à I. Froude (**The Letters and Diaries of J. H. Newman**, éd. par C. Dessain et T. Gornall, Oxford, 1975, pp. 212-213).

culture chrétienne et critique historique

Si Léon XIII fut très attentif à l'influence grandissante de l'histoire, il ne semble pas avoir remarqué que la méthode historico-critique allait devenir, par ses implications, l'un des points cruciaux de toute la théologie ; elle touchait l'exégèse biblique, les dogmes et leur évolution, l'Eglise et son histoire. Tout devint clair lorsque Pie X, élu en 1903, eut à faire face à un surgissement extraordinaire de l'activité intellectuelle des catholiques, surtout dans le domaine de l'exégèse et de l'histoire. La papauté se sentit directement menacée par la poussée de ce renouveau dont l'ambition était de se mesurer avec la culture laïque. Rome ressentit cette tentative de rajeunissement comme un danger pour tout l'édifice de la chrétienté et s'engagea directement dans la querelle : c'était inévitablement endosser le rôle de partie en cause et se laisser emporter, en bien des cas, à défendre des positions d'école plutôt que le noyau central de la révélation.

En 1907, furent publiés un décret du Saint-Office qui condamna plus de soixante propositions théologiques (3 juillet), puis l'encyclique *Pascendi* (8 septembre) qui faisait des interrogations modernistes un système doctrinal organique pour mieux le repousser en bloc. La longue liste d'erreurs condamnées par le décret *Lamentabili* s'ouvre — fait remarquable — par une série de thèses relatives à l'autorité du magistère, y compris des congrégations romaines : les huit premières erreurs modernistes ne concernent ni la foi ni ses formulations doctrinales, mais bien le magistère ordinaire qui n'est plus seulement organe ou fonction, mais pris comme objet en soi. La lutte antimoderniste introduit aussi un autre élément de nouveauté : son acharnement à poursuivre les erreurs et ceux qui les commettent n'avait eu de précédent que dans les phases les plus âpres de la lutte antihérétique. On renforçait donc une pratique de délation, de procédures secrètes et arbitraires et on cherchait même par quels moyens coercitifs on pourrait détruire, à tous les niveaux, celui qui propageait l'erreur [7]. On semblait redouter et refuser la miséricorde et la réconciliation pour ne retenir que l'obéissance et la soumission à la vérité et à ses gardiens impitoyables. C'est dans cet esprit que l'idée d'une profession de foi antiprotestante est reprise et qu'en 1910, on impose le serment antimoderniste. Dans ce dernier, le quatrième point imposait d'accepter la doctrine de la foi « *dans le même sens* », comme avait déjà dit Vatican I, mais en ajoutant « *et toujours dans la même formulation* », confisquant ainsi un espace de liberté que le concile avait respecté.

7. Cf. E. POULAT, **Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste « La Sapinière » (1909-1921)**, Tournai, 1969.

un contrôle bureaucratique sans appel

Pour Rome, il n'y avait là aucune trace de barbarie morale ; il s'agissait au contraire de revenir à un choix fondamental qui consistait, comme je l'ai déjà dit, à transférer le pouvoir de gouvernement dans le champ doctrinal. Pour cela, la responsabilité, extrêmement délicate, de discerner la conformité au contenu doctrinal de l'Evangile était utilisée comme un instrument quotidien de régulation de la communauté ecclésiale. Quand, en 1913, Pie X décida que la Congrégation rénovée du Saint-Office serait déclarée « suprême » et présidée, elle seule, par le pape, c'était aussi une manière d'institutionnaliser une évolution complexe. L'Eglise catholique, à la veille de la dramatique époque « idéologique » des sociétés européennes, se donnait un organisme bureaucratique, rigoureusement centralisé, destiné à dépister et à condamner l'erreur sans aucun autre contrôle que la suprême responsabilité du pape. Etait-ce une anticipation souhaitable des Etats idéologiques ou un pas tragique sur la voie de la réduction radicale du pluralisme et de toute minorité, sous prétexte d'erreur ? Par ailleurs, dans un climat qui valorisait la compétence des spécialistes, n'était-ce pas prendre ses responsabilités que de confier la défense de la doctrine en matière de foi et de mœurs à un organe hautement spécialisé (cf. le canon 246 du Code de 1917) ? Que ce même acte excluait de la fonction magistérielle la communauté universelle des fidèles, la hiérarchie elle-même et les théologiens, cela ne deviendra clair qu'avec le temps. Dans le *Code de droit canonique* qui insistait sur l'importance des aspects juridiques dans la vie de l'Eglise, se trouvait également une partie dédiée au magistère (fait unique pour un code de droit !) qui ratifiait le nivellement entre magistère solennel et magistère ordinaire, d'un côté (canon 1323), entre hérésie et erreur, de l'autre (canon 1324).

C'est ainsi que les années 1930-1940 se trouvent être celles où le Saint-Office a le plus exercé un pouvoir effectif. Il suffit de rappeler les interventions à propos des rencontres œcuméniques, du renouveau ecclésial et théologique, de la collaboration entre catholiques et communistes, pour comprendre comment tous les problèmes cruciaux du catholicisme dans ces décennies ont été contrôlés par l'autorité suprême, précisément au moyen d'interventions de type doctrinal portant sur des orientations ou des comportements qui relevaient d'opinions personnelles. Un seul critère avait force de loi : la conformité aux dispositions définies autoritairement selon des procédés bureaucratiques qui échappaient à toute instance de contrôle et d'appel.

1950 : humani generis

Cette ligne de conduite atteint son point culminant avec l'encyclique de Pie XII, *Humani generis* (12 août 1950), qui rejette comme erreurs les recherches, surtout françaises, connues sous le nom de « nouvelles théologies », et qui réénumère, comme dans une grande charte, les options du siècle précédent en matière d'autorité doctrinale, en y ajoutant quelques corollaires décisifs. L'encyclique commence par déplorer les dissensions et les erreurs qui affligent l'humanité : la formule « *discordia et aberratio a veritate* » laisse transparaître une équivalence ambiguë entre le simple désaccord et l'erreur formelle. Tout aussi importante est la seconde partie de la phrase d'ouverture sur les « *offenses infligées aujourd'hui aux principes mêmes de la culture chrétienne* ». Comme on le constate en beaucoup d'autres textes, c'était effectivement l'inquiétude majeure de Pie XII, alarmé par l'impression d'effritement progressif de la chrétienté. Sur ce fond d'anxiété, l'encyclique tente un ultime effort de consolidation interne, censée provenir d'une union plus étroite et inconditionnelle entre la hiérarchie et le magistère. C'est pourquoi elle s'en prend aux théologiens pour qu'ils acceptent « *le magistère sacré comme norme prochaine et universelle de vérité en matière de foi et de mœurs* », au lieu de souhaiter que la théologie approfondisse le sens des dogmes. En somme, les papes auraient le droit d'exiger un assentiment de foi quand ils exercent le magistère ordinaire par des lettres encycliques. Selon cette logique, qu'un pape tranche, par une déclaration personnelle, une question controversée, et celle-ci sera soustraite à la libre discussion des théologiens. Comme il appartient au magistère « vivant » de l'Eglise, non seulement d'éclairer, mais de mettre au jour le contenu obscur et implicite du dépôt de la foi, de même, il appartient à la théologie de montrer « *comment la doctrine définie par l'Eglise est contenue dans les sources* », en respectant toujours le sens des dogmes tel qu'il a été déterminé par l'Eglise.

Le trouble provoqué par *Humani generis* s'est étendu bien au-delà des milieux théologiens, dans la mesure où il était très facile d'en tirer des corollaires paralysant les grands courants qui animaient le catholicisme : le retour aux sources, les mouvements biblique et œcuménique [8].

8. Cf. dans l'édition de 1985 de M.-D. CHENU, **Une école de théologie : Le Saulchoir**, les contributions de R. Rémond, E. Fouilloux et G. Alberigo ; J.-M. MAYEUR, « Magistère et théologiens sous Pie XII », **Les quatre fleuves** 12, 1980, pp. 113-119.

Quel a été l'impact sur la théologie catholique de la longue évolution qui a trouvé son apogée en *Humani generis* ? On peut schématiser ainsi les principaux types de comportement. Des gens ont été réduits à un conformisme servile, d'autres ont dû renoncer à faire de la théologie ; dans les deux cas, l'Eglise a subi un grave appauvrissement. D'autres sont restés fidèles à leur vocation théologique, en cherchant refuge parfois dans les grands ordres religieux et, surtout, dans les facultés de théologie quand elles jouissaient de la tutelle de l'Etat. Ainsi donc, la théologie a parcouru un itinéraire fort différent de celui des disciplines laïques parce qu'elle devait assumer — et pas seulement sur le plan sociologique — son image de marque ecclésiastique. La propension de la hiérarchie à remplir une fonction magistérielle allait croissant, tandis que les liens avec la foi vécue du peuple de Dieu se distendaient et étaient de plus en plus ignorés par l'institution. D'où la tentation de créer des « magistères parallèles », imputable également à l'autorité doctrinale et aux théologiens. Quant aux zones franches constituées par les facultés de théologie d'Etat, elles sont devenues pour certains comme des cages dorées, dans la mesure où la « professionnalisation bourgeoise » des théologiens risque de les isoler, en les rendant solidaires d'une culture et d'un système universitaire qui tendent à s'éloigner de la vie de foi des chrétiens.

la théologie romaine à la veille de vatican II

Parmi les documents préparatoires de Vatican II, le schéma sur l'Eglise proposait de ratifier la définition du magistère authentique comme principe prochain et organe permanent, voulu par Dieu, de l'infaillibilité de l'Eglise. L'objet en était la parole de Dieu, mais aussi tout ce que le magistère lui-même juge lié à la révélation, ainsi que la loi naturelle. Les sujets en étaient : le pape seul, l'épiscopat universel (de façon solennelle ou ordinaire) et enfin chaque évêque. On réaffirmait ainsi nettement que hiérarchie et magistère étaient coextensifs ; tout de suite après venaient les congrégations de la Curie, appelées organes subsidiaires. C'est là qu'il était question de la fonction du théologien, figure hybride dont l'autorité était subordonnée au magistère, dont la tâche se limitait aux commentaires et aux déductions, qui était reliée au magistère comme à sa norme prochaine de vérité. La coopération des fidèles était mentionnée exclusivement pour d'éventuelles contributions d'experts en différentes sciences.

Sous le titre *De opinione publica in Ecclesia*, ce schéma distinguait clairement le *sensus fidei* du peuple chrétien et le concept d'opinion publique, le premier n'étant rien d'autre que « *le consentement des fidèles et des*

pasteurs en matière de foi et de mœurs, gouverné par le magistère authentique ». En un mot, si le concile avait accepté ce schéma, la ligne suivie pendant plus d'un siècle aurait reçu une approbation définitive, mais au prix de lourds sacrifices et dans le cadre d'une culture et d'une ecclésiologie dépassées.

Même si on avait pu, au temps de Pie XII, prendre pour des marques d'autorité et d'efficacité les interventions « martelantes » du pape et du Saint-Office, on réalisait mieux après coup qu'elles avaient été des réactions de peur de moins en moins adaptées à un malaise général qui exigeait de tout reprendre à fond. Mais ailleurs, les signes d'un printemps prometteur se multipliaient et rassemblaient fidèles et théologiens, clercs et laïcs, dans un même désir d'engagement dans l'histoire et de réappropriation de la foi. Convoquer un concile, c'était reconnaître officiellement que tous ces ferments étaient porteurs d'un sens profond pour la vie de toute l'Eglise.

III

le magistère dans l'histoire du peuple de dieu

Le 11 octobre 1962, la session inaugurale a constitué l'un des plus grands moments du concile Vatican II, lorsque le discours d'ouverture de Jean XXIII en fixa solennellement le climat et les perspectives [9].

la médecine de la miséricorde

Ce discours a manifestement pour premiers destinataires les Pères eux-mêmes et pour but premier de mettre les choses au point. En fait, pendant les années de préparation, beaucoup avaient souhaité que ce concile inattendu allongeât la liste des condamnations et promulguât de nouvelles définitions dogmatiques dans la foulée de celles de 1854, 1870 et 1950. Dès les premières mesures, Jean XXIII confirme que Vatican II doit être en continuité avec l'enseignement de l'Eglise, mais une continuité qui ne soit ni étrangère aux évolutions de l'histoire, ni obsédée par la notion d'erreur. Le thème qui ressort très vite est la valeur du moment historique dans lequel s'inscrit le concile. Le pape caractérise ce moment par un

9. On trouve l'édition critique de ce discours dans G. ALBERIGO, A. MELLONI, « L'allocuzione "Gaudet Mater Ecclesia" di Giovanni XXIII », dans **Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII et sul Vaticano II**, Brescia, 1984, pp. 185-284.

renouvellement des rapports humains, par des changements dynamiques au sein de la société et par l'attitude positive que la foi doit prendre à leur égard. Avec une intransigeance inhabituelle, il exprime son « *désaccord avec les prophètes de malheur qui ne voient dans les temps modernes que prévarication et ruine* ». Il y a deux aspects dans cette attitude : la réintégration délibérée de l'histoire comme catégorie attenante à la foi chrétienne et le refus de juger négativement le présent à partir d'une méfiance de principe héritée du passé.

A propos des problèmes doctrinaux, Jean XXIII reprend une image qui lui est chère : « la vérité reçue des pères » ne doit pas seulement être conservée comme un trésor du passé, mais elle doit « fructifier » selon la tradition séculaire de l'Eglise. Le but du concile est donc de faire « *un bond en avant vers un approfondissement doctrinal et vers une formation des consciences* » qui soient adaptés à notre temps. C'est légitime et possible parce que — seconde déclaration décisive — « *autre est le dépôt de la foi, autre l'expression* » par laquelle les doctrines sont formulées. Le pape recourt ici à la distinction qui lui est familière entre substance et accidents. Redécouvrir cette différence, c'est rééquilibrer les rapports entre magistère et théologie qui s'étaient détériorés depuis un siècle. La tâche principale du concile est d'élaborer patiemment des formulations de la doctrine adaptées à la finalité pastorale du magistère. En voici les conditions :

1. dépasser la répétition inerte de la substance du dépôt de la foi ;

2. tenir compte des nouvelles exigences culturelles de l'homme, parmi lesquelles s'imposent la méthode inductive et l'attention à l'histoire ;

3. reformuler la doctrine de façon à respecter, plus que dans le passé, le caractère pastoral (et non plus théologique ou philosophique) du magistère, en le soustrayant ainsi à l'inquiétante spirale d'une concurrence avec la théologie.

Comme la grande affaire du magistère catholique était depuis longtemps la lutte contre les erreurs, Jean XXIII évoque aussi le problème épineux des modalités d'exercice de l'autorité doctrinale : « *Désormais l'épouse du Christ préfère utiliser la médecine de la miséricorde plutôt que celle de la sévérité* », au lieu de condamner, elle doit montrer la valeur de sa doctrine. Ainsi, exactement cent trente ans après Grégoire XVI, un autre successeur de Pierre donne une orientation diamétralement opposée, prenant acte d'une maturation de la conscience évangélique et d'un nouveau contexte historique. Avait-il présente à l'esprit l'option pour le bâton

énoncée dans *Mirari vos* ? Quoi qu'il en soit, il en connaissait bien les effets et il a décidé lucidement de changer de méthode, de clore une ère et d'en ouvrir une autre, comme cela s'était déjà produit plusieurs fois dans l'histoire de l'Eglise.

l'autorité doctrinale à vatican II

Les Pères de Vatican II d'abord, l'Eglise post-conciliaire ensuite, se sont mis à la tâche dans le sens indiqué par le pape. Le premier fait significatif est la décision de rayer de l'ordre du jour le programme établi par la Commission préparatoire. Le concile exprimait ainsi son souci d'aborder des questions prioritaires, surgies d'un passé récent. La volonté de changement se concrétisa avec le choix de commencer par la liturgie. Cette constitution allait mettre en œuvre une ecclésiologie renouvelée : le rôle décisif était réservé à l'Eglise-communion, aussi bien au niveau local entre chrétiens qu'au niveau universel entre les Eglises. Dans *Sacrosanctum Concilium*, l'inflation « sociétaire », caractéristique de l'école romaine, était définitivement abandonnée, comme dans *Lumen gentium* qui revalorisera la notion de mystère.

Cette dernière constitution devait aussi remettre en valeur le sacerdoce universel des fidèles et ouvrir la voie à une reconsidération du *sensus fidelium* après une éclipse lourde de conséquences (§ 12). Dommage qu'elle souligne au § 25 que « *l'assentiment de l'Eglise ne peut jamais faire défaut à ces définitions à cause de l'action du même Saint-Esprit* » : cette mention vague, qui ne sera pas précisée ultérieurement, était destinée, selon la Commission doctrinale du concile, à nier l'importance du consensus, contredisant ainsi le § 12. La référence à l'Esprit Saint semble donc en ce cas de pure forme.

La priorité de l'annonce de la foi sur toute autre expression doctrinale ou scolaire du magistère apparaît surtout dans *Sacrosanctum concilium* qui présente l'assemblée liturgique comme le sujet et le lieu privilégié de cette annonce. Le passage de *Lumen gentium* qui place la prédication de l'Evangile au sommet des tâches essentielles des évêques va dans le même sens (§ 25) ; mais il ne sera pas suivi d'effets pratiques : par exemple, le décret sur la charge pastorale des évêques n'examine pas les graves problèmes que pose l'exercice de la fonction d'enseigner. Pour que cette fonction bénéficie d'un statut propre, il faudrait repenser le service magistériel en dehors de l'activité de gouvernement et même de la structure hiérarchique (qui est née et s'est développée essentiellement en lien avec

le gouvernement). En réalité, le § 25 de *Lumen gentium* veut surtout définir avec précision le magistère ordinaire de l'ensemble du corps épiscopal auquel l'infaillibilité est reconnue à certaines conditions.

Les principes contenus dans *Dei Verbum* semblent plus opératoires pour sauvegarder l'autonomie et la priorité du devoir d'annoncer l'Evangile. Le § 10 détruit à la racine un des développements aberrants des décennies précédentes quand il affirme que « *le magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu, il la sert* » ; il ne peut subsister sans être en constante connexion avec la tradition et l'Ecriture en fonction du salut des âmes. Ce n'est pas par hasard que la rédaction définitive n'a pas repris la formule « *proxima veritatis norma* » (*Humani generis*) que le document préparatoire avait proposée. A propos des modalités de l'annonce de la foi, il est à remarquer que le décret sur l'œcuménisme pose « *un ordre ou une hiérarchie des vérités* » (§ 11), ce qui suppose l'abandon d'une présentation anhistorique et monolithique des contenus doctrinaux.

Il faut enfin signaler que *Gaudium et spes* reprend la distinction de Jean XXIII entre le dépôt de la foi et ses modes d'énonciation : c'est l'unique citation du discours inaugural dans tous les documents conciliaires (§ 62, 2). Ce passage insiste en conclusion sur l'importance de la recherche théologique et souhaite que des laïcs s'y adonnent *ex professo* (§ 62, 7).

des suites ambiguës

Ce bref rappel montre bien que le concile a corrigé sensiblement la dominante hiérarchique et autoritaire du catholicisme moderne, en posant la dimension de communion comme mesure de la vie de l'Eglise sous tous ses aspects. Il est toutefois indéniable qu'il existe, entre les indications de Jean XXIII et les conclusions de Vatican II, une divergence qui a gêné considérablement le travail post-conciliaire, souvent dépourvu de motivations et de perspectives claires, amples et sans équivoques.

Ce qui s'est passé à propos de l'autorité doctrinale et des rapports entre magistère, théologie et peuple de Dieu en est un exemple typique. Le jour de la clôture solennelle du concile, acquiesçant à une demande insistante des Pères et encouragé par la collaboration chaleureuse entre évêques et théologiens, Paul VI restructurait le Saint-Office, en attendant d'entreprendre la réforme générale de la Curie romaine (*Integrae servandae*). Fait intéressant, ce *motu proprio* commence par rappeler quelques thèmes chers à Jean XXIII, surtout la nécessité de s'adapter aux mutations historiques et d'abandonner des méthodes avant tout répressives : « *Parce que la*

charité exclut la crainte, on sert mieux la foi aujourd'hui en promouvant la doctrine ». La Congrégation reçoit donc un nouveau titre « pour la doctrine de la foi », perd la qualification de « suprême » et subit bon nombre de modifications en attendant des règles de procédure.

Le résultat a été foncièrement ambigu dans la mesure où on a procédé par réductions successives de l'ambition initiale en passant des critères généraux à la structure et de celle-ci à la pratique. En fait, les intentions positives de *Integrae servandae* trouvaient dans la structure encore centralisée et bureaucratique de la Congrégation un instrument tout à fait inadéquat. Très vite, le fonctionnement en principe rénové s'est laissé largement regagner par les méthodes de l'ancien Saint-Office : interventions au niveau des écoles de théologie, recherche de la sanction du fautif plus que de la sauvegarde de la communion ecclésiale, production d'une théologie propre, comme dans le cas de *Mysterium Ecclesiae*. L'opinion publique en est restée désorientée, divisée entre les nostalgiques du temps du bâton et ceux qui désespèrent que les premières lueurs de miséricorde deviennent jamais la pleine clarté du jour.

IV

questions pour conclure

En conservant la méthode diachronique de ce parcours historique, je formulerai quelques questions dans un but prospectif.

1. L'avancée conquérante de la culture bourgeoise et de ses modes de reproduction (l'école et l'idéologie, lieux privilégiés pour former un consensus et exercer le pouvoir dans la société) détermine directement la manière de concevoir le magistère et de le mettre en œuvre depuis un siècle et demi. L'annonce de l'Evangile pourra-t-elle retrouver des formes de proposition et de témoignage crédibles parce que non contraignantes ? Pour ce faire, il est essentiel de déconnecter la prédication de la foi et l'exercice du gouvernement sous toutes ses formes, qu'elles soient directes ou camouflées.

2. Au XIXe siècle, on a constaté l'impossibilité croissante de continuer à faire de la théologie comme avant, surtout parce que s'affaiblissait l'élément qui assurait la cohésion de l'ancien système : la culture chrétienne. Pour enrayer cette évolution dangereuse, l'autorité ecclésiastique a tenté de se substituer au travail des théologiens, tandis que ceux-ci cherchaient à se soustraire à la même crise en se donnant un statut scientifique tout court.

3. Le processus de centralisation de l'autorité doctrinale et la multiplication de ses interventions ont eu des effets inattendus : les autres instances ecclésiales se sont trouvées déresponsabilisées et le consensus, au lieu de devenir implicite, s'est atrophié et ne s'est plus exprimé que par le désintérêt ou la protestation. Le changement ratifié par Vatican II redonne son importance au *sensus fidei* qui s'exprime traditionnellement par le consensus des fidèles et par la réception des déclarations magistérielles. N'est-il pas temps de reconnaître que l'unique « théologie » digne de ce nom est celle qu'élabore le peuple de Dieu confessant la foi et annonçant le salut du Christ ? Le discernement de ce qui est authentique ne se fait-il pas par des échanges responsables et réciproques quand il s'agit des choses de Dieu qui est le seul Maître ?

4. Pour être valable, toute réforme des moyens de proclamer le dépôt de la foi exige l'abandon préalable et radical de leur rôle d'instruments pour maintenir le bon ordre ecclésiastique. Sortir du tunnel de cette discipline obtenue à coup de procès et génératrice de servilité est une nécessité vitale pour que le catholicisme puisse avoir encore demain une théologie.

5. Dans la phase actuelle de transition où se trouve la théologie, quant à ses acteurs, quant à sa méthode et à son objet et quant à son statut, il est indispensable de changer les termes du rapport entre ceux qui font de la théologie et la communauté ecclésiale, d'un côté, et l'autorité ministérielle, de l'autre. Les communautés ont le droit de se réapproprier la foi, au sens où elles sont les agents — dans la soumission à la parole de Dieu — de la proclamation de l'Evangile et des formulations qui le rendent intelligible et communicable. En leur sein, les successeurs des apôtres ont pour tâche de reconnaître, de discerner, d'authentifier, mais en ayant bien conscience que, seule, la communauté universelle des croyants jouit d'une fidélité indéfectible à la foi.

6. Au cours des quinze dernières années, l'expérience des contradictions entre les décisions du concile et l'usage de méthodes autoritaires montre à quel point le magistère se résoud difficilement à être *dans* et non *au-dessus* de l'Eglise, à recourir à la miséricorde plutôt qu'à la condamnation, à faire confiance à l'action du Saint-Esprit dans le peuple de Dieu. L'historien ne peut que s'étonner de la naïveté de ceux qui espèrent obtenir des résultats par l'application mesquine de sanctions juridiques, sans parler de leur refus d'envisager une réconciliation autrement que sous forme de rétractation.

7. Fondamentalement, c'est l'attitude envers l'histoire humaine en son rapport au christianisme qui est décisive. Qu'on fasse une lecture négative de l'histoire parce que le dépassement de certaines situations de chrétienté est un fait irréversible, et on verra l'Eglise comme une citadelle assiégée, engagée dans une guerre de tranchée où l'immobilisme semble la meilleure résistance possible. Au contraire, si le christianisme est vécu comme une histoire où la recherche du Christ se fait à travers les hommes et les événements et non malgré eux, alors l'Eglise révèle sa vraie nature qui est une communion réalisée avec le Christ et entre frères, selon un cheminement où tout est appelé à changer, sauf l'Evangile. Cette prise de conscience donne une autre dimension et un autre sens au travail théologique, à la conception de l'autorité et à ses modes d'exercice.

***

Il est possible que la bonhomie et la souplesse caractéristiques de Jean XXIII aient laissé peser une équivoque sur la force objective des perspectives qu'il avait tracées dans son discours d'ouverture de Vatican II. C'est pourquoi celles-ci n'ont été prises en compte que partiellement, aussi bien par les Pères que par les papes suivants qui n'ont pas saisi leurs exigences les plus profondes et leur rigoureuse cohérence interne. Cette ignorance et cette sous-estimation sont à l'origine de l'ambiguïté de fond qui grève de nombreuses prises de position de ces dernières années et qui ne laisse pas intact un organe aussi respectable que la Commission théologique internationale.

C'est une chose d'être conscient que la sortie de l'ère magistérielle ne sera ni facile ni rapide et qu'elle exige d'avancer progressivement et patiemment ; c'en est une autre de court-circuiter la complexité du problème, soit en essayant de l'affronter sectoriellement (comme ceux qui voudraient des condamnations... plus respectueuses !), soit en pratiquant une coexistence sauvage entre le vieux système qui ne veut pas mourir et le nouveau qui bouillonne d'impatience.

Traduit de l'italien
par Marie-Pascale Frappier

giuseppe alberigo

l'autorité religieuse et sa pratique dans la situation contemporaine

Tout groupe religieux, en tant qu'organisation normative, définit la façon dont l'autorité doit s'exercer en son sein, mais les modes de légitimation et de délégation de cette autorité varient d'une tradition à l'autre. Quelles que soient ces différenciations, la pratique de l'autorité dépend étroitement de la situation que l'organisation religieuse occupe dans la société globale et de son autonomie plus ou moins grande par rapport à l'environnement socio-culturel. Ainsi, dans la situation actuelle où les Eglises sont en perte d'emprise sur la société et sur leurs propres bases, où se développent un individualisme religieux et un pluralisme de tendances au sein du peuple chrétien, l'exercice de la fonction magistérielle se trouve profondément modifié. Même si, en droit, l'autorité religieuse peut se prévaloir d'être le lieu d'énonciation de la doctrine et de la norme, elle est contrainte, en fait, d'accompagner plus que de diriger les pratiques, tant de laïcs que de clercs qui revendiquent leur autonomie au nom de l'expérience et de son authenticité.

Qu'il y ait, d'une quelconque manière, exercice d'une fonction magistérielle dans un groupe religieux n'a en soi rien d'étonnant. Les groupes religieux ne sont-ils pas, par définition, des organisations *normatives* qui, constituées autour d'un certain capital symbolique, visent à reproduire ce capital en le préservant de tout ce qui pourrait compromettre son intégrité ? Le fait que les vérités qu'ils gèrent aient, aux yeux de ces groupes, un fondement transcendant implique, encore plus impérativement que dans d'autres groupes gérant un capital symbolique (partis politiques, sociétés de pensée, groupements psychanalytiques...), l'exercice d'une fonction magistérielle en vue de normer croyances et pratiques, le degré et l'étendue de cette action normative variant fortement d'un groupe à l'autre.

L'institutionnalisation d'un groupe religieux s'accompagne inévitablement, comme Max Weber l'a bien montré, de la définition d'un canon délimitant les textes sacrés et de dogmes définissant la façon dont ces textes doivent être lus et interprétés [1]. C'est dans ce processus que s'élabore une certaine division du travail religieux, confiant à des corps de spécialistes le soin

1. Max WEBER, **Economie et Société**, Paris, Ed. Plon, 1971, t. I, pp. 481-490.

de veiller au maintien d'une certaine ligne doctrinale. L'émergence d'une orthodoxie, aussi large soit-elle, est inséparable de la relégation dans le registre de l'hérésie de tendances que l'on estime contraires à l'orthodoxie du groupe. C'est dire que l'émergence d'une orthodoxie est un processus conflictuel. Ainsi peut-on soutenir, en appliquant au christianisme une affirmation de Pierre Bourdieu sur le monde social, que le christianisme est un enjeu de luttes, qu'il a été, dans sa constitution même, un enjeu de luttes et que sa reproduction reste un enjeu de luttes où diverses tendances s'affrontent, chacune arguant de sa fidélité au fondateur. Dans ce champ de luttes pour l'imposition d'une version donnée de la vérité chrétienne, la formation d'une institution avec ses corps de spécialistes et ses autorités légitimes constitue une étape essentielle : elle correspond, en effet, à une tentative de mise en ordre en définissant des règles du jeu, en particulier en choisissant un certain mode de légitimation et de fonctionnement de l'autorité au sein du groupe. Si l'on accepte ces règles et ce mode, on trouvera normal, *jusqu'à un certain point*, qu'une autorité normative use de ses prérogatives pour contrôler les pratiques et les croyances du groupe et, le cas échéant, pour réprimer telle ou telle déviation.

L'acceptation d'une régulation normative va même parfois très loin et constitue un élément essentiel du credo du groupe. C'est le cas du sujet et du groupe « orthodoxe », selon la définition psycho-sociale qu'en donne Jean-Pierre Deconchy dans ses travaux :

« *Nous disons d'un* sujet *qu'il est orthodoxe dans la mesure où il accepte et même demande que sa pensée, son langage et son comportement, soient régulés par le groupe idéologique dont il fait partie et notamment par les appareils de pouvoir de ce groupe.*

Nous disons d'un groupe *qu'il est orthodoxe dans la mesure où ce type de régulation y est effectivement assuré et où son bien-fondé technologique et axiologique fait lui-même partie de la " doctrine " attestée par le groupe.*

Nous appelons système *orthodoxe l'ensemble des dispositifs sociaux et psycho-sociaux qui règlent l'activité du sujet orthodoxe dans le groupe orthodoxe* » [2].

Quand la régulation orthodoxe fait partie du credo du groupe, elle n'apparaît pas, *en principe*, comme l'exercice d'un pouvoir illégitime aux yeux des sujets de ce groupe. C'est seulement si ce pouvoir s'exerçait au-delà

2. Jean-Pierre DECONCHY, **Orthodoxie religieuse et sciences humaines**, suivi de **(Religious) Orthodoxy, Rationality and Scientific Knowledge**, La Haye, Paris, New York, Mouton Editeur, 1980, p. 7.

des limites que lui assigne l'orthodoxie du groupe qu'il pourrait apparaître comme une coercition illégitime. Mais toute organisation normative n'admet pas, par le simple fait qu'elle est normative, une régulation de type orthodoxe. Comme l'a très bien vu A. Etzioni, elle recherche la participation maximale de ses membres afin que ceux-ci intègrent ses valeurs de base jusqu'à les reconnaître comme leurs propres valeurs [3]. Une organisation normative marche aussi au consensus, car le capital symbolique qu'elle gère n'est pas l'apanage d'un corps de spécialistes, mais il est porté par des groupes sociaux qui ont été socialisés dans une certaine tradition et qui ont appris à la parler à leur facon. Cette intégration symbolique, toujours plus ou moins réussie, dessine les contours, même très flous, d'un univers symbolique commun au sein duquel s'exerce une fonction normative. La régulation pourra donc être douce et s'appuyer sur de larges consultations à la base. Tout dépend de la manière dont un groupe religieux donné définit ses autorités et les légitime, dont s'opère en son sein la division du travail religieux et du type de délégation auquel correspondent ses instances de pouvoir.

S'il est donc évident que, d'un groupe religieux à l'autre, la fonction normative s'exerce de façon différente, il est non moins évident que les conditions dans lesquelles elle s'exerce peuvent profondément la modifier, tant dans ses effets que dans ses modalités d'exécution. Une autorité peut proclamer haut et fort ses prérogatives et rappeler la légitimité de ses prétentions normatives, encore faut-il qu'elle ait les moyens de s'exercer et qu'elle ne soit pas ébranlée dans ses prétentions mêmes. Pour réfléchir sociologiquement à l'exercice de l'autorité religieuse, on distinguera donc des facteurs endogènes et des facteurs exogènes. Les facteurs endogènes renvoient aux caractéristiques d'un groupe religieux déterminé, à la logique spécifique qui définit comment l'autorité doit s'exercer en son sein ; les facteurs exogènes renvoient à la société globale et à la place que le groupe religieux y occupe. Ces deux séries de facteurs s'interpénètrent d'autant plus que dans la situation actuelle, comme nous l'expliciterons ci-dessous, les organisations religieuses sont en perte d'emprise par rapport à leur base et que les frontières des enceintes idéologiques qu'elles formaient sont devenues très perméables. Mais dans un souci d'élucidation du problème dans ses dimensions essentielles, nous ferons tout d'abord quelques remarques sur les facteurs endogènes.

3. Amitaï ETZIONI, **A Comparative Analysis of Complex Organization : on power, involvement and their correlates**, New York, Free Press, 1961.

I

autorité magistérielle et tradition religieuse

Dans une organisation normative, le contrôle des croyances et des pratiques — le fait de les normer — dépend d'abord du type de valeurs et de représentations qui sont en question. Une organisation politique, par exemple, n'exerce pas de la même façon cette fonction normative — même si toute une série de parallèles peut être établie avec des organisations religieuses — en raison de la nature des biens symboliques considérés : une idéologie politique ; en principe, celle-ci n'est pas liée à une référence transcendante, même quand elle vénère très fortement une tradition déterminée de pensée politique. A moins de se transformer en religion séculière impliquant une croyance absolue à ses principes et une soumission absolue à ses autorités, une idéologie politique comporte en général une certaine plasticité et nécessite une faculté d'adaptation permanente pour répondre aux exigences de la conjoncture économique et socio-culturelle. Reste que, comme en toute organisation normative, une régulation s'exercera pour maintenir une certaine ligne et définir les limites du pluralisme accepté à l'intérieur de l'organisation.

modalités d'exercice différenciées

Dans les organisations religieuses, l'exercice de la fonction normative a un caractère essentiel qu'elle n'a pas dans les groupes politiques. Il s'agit, en effet, de normer des représentations et des pratiques relatives à des vérités jugées universelles, qui s'originent dans un proclamateur et dans un message premiers auxquels ces organisations prétendent rester fidèles et qu'elles prétendent transmettre de génération en génération et dans des contextes socio-culturels différents. Parce qu'une religion est une *tradition*, c'est-à-dire une idéologie intégrant, comme un de ses principes essentiels, la fidélité à un discours antérieur, la fonction normative lui est constitutive et aucun groupe religieux ne peut en faire l'économie. Si l'on accepte des changements, il faut toujours en rendre compte dans les termes de la tradition et les légitimer comme s'inscrivant dans une fidélité au dépôt originel. D'où ce travail permanent de la tradition sur elle-même qui vise à intégrer certaines évolutions et à en refuser d'autres, sélectionnant ce qui peut être admis et ce qui ne peut pas l'être.

Mais l'autorité religieuse s'exerce très différemment selon la conception que le groupe se fait de la vérité qu'il gère, du savoir religieux qui le

constitue. On ne peut ici analyser en détail ces différenciations. Citons néanmoins quelques exemples significatifs. Les groupes pentecôtistes, par l'insistance qu'ils mettent sur l'action de l'Esprit et sur les divers charismes, valorisent l'expérience religieuse immédiate et les effervescences communautaires qu'elle génère et ils légitiment ainsi telle ou telle innovation « pour ne pas barrer la route à l'Esprit ». Ils seront en général très réticents face à un magistère constitué qui viendrait poser des limites et exercer un contrôle de l'extérieur : la régulation ne sera acceptée que si elle émane du chef charismatique lui-même à qui on reconnaît une autorité en vertu des « révélations » dont il se prévaut et de la virtuosité religieuse qu'il manifeste. Cela n'empêchera pas que la régulation soit très orthodoxe dans la mesure même où, au nom de l'Esprit, le contrôle peut être très serré. Mais l'autorité religieuse reposant, dans ce cas, sur les compétences personnelles reconnues à un individu et non sur le fait qu'il est l'agent légitime d'une institution, la fonction magistérielle sera inséparable d'un certain type d'expérience religieuse et de la reconnaissance sociale qu'elle arrive à obtenir. Elle est ici intégrée à l'autorité que l'on reconnaît à un chef religieux et à l'expérience qu'il médiatise et elle aura tendance à se fondre dans la communauté émotionnelle et le consensus expérientiel qu'elle cultive. Cependant les groupes pentecôtistes n'échappent pas au processus d'institutionnalisation et à la différenciation des rôles qu'il entraîne (constitution d'une tradition pentecôtiste et apparition de « docteurs ès pentecôtisme » qui la gère et veille à sa sauvegarde).

Certains groupes, comme la Communauté des Chrétiens (branche religieuse de l'anthroposophie), se caractérisent aussi par une très grande plasticité des croyances et par un contrôle très lâche au niveau doctinal (l'adhésion à une confession de foi n'étant pas nécessaire). En revanche, les rites sont très codifiés, en particulier les sept sacrements reconnus par la Communautés des Chrétiens.Des groupes de ce type dessinent plus un espace de discours qui se réfèrent à certaines filiations (Rudolf Steiner, Rittelmeyer...) qu'une enceinte idéologique très close régulée par des docteurs [4].

le rôle des dirigeants et des docteurs

La fonction magistérielle s'exerce différemment selon le type d'autorité qu'une tradition religieuse accorde à ses dirigeants et à ses docteurs. De ce point de vue, la comparaison entre le catholicisme et le protestantisme

4. Daniel SCHAEFFER, **La communauté des chrétiens**, Strasbourg, Mémoire de Maîtrise en théologie protestante, 1986.

est très intéressante. Alors que le catholicisme valorise fortement l'institution Eglise en la faisant dépositaire légitime des moyens de grâce, le protestantisme ne lui accorde qu'une valeur seconde : l'Eglise n'est pas sainte en elle-même et n'est pas infaillible ; sa légitimité dépend du message qu'elle profère et de la valeur qu'on voudra bien lui reconnaître par rapport aux textes bibliques. Le protestantisme a incontestablement fragilisé l'institution ecclésiastique en ne lui conférant qu'une autorité relative et en faisant dépendre sa légitimité de sa conformité à un message originel — celui de la Bible — ou, plus exactement, à une lecture donnée de ce message originel — celle des Réformateurs. C'est pourquoi le protestant n'aura guère de scrupule à changer d'Eglise, voire à en fonder une nouvelle, s'il y voit la meilleure façon d'être fidèle aux données bibliques.

Rompre avec son institution, l'Eglise romaine, pour rejoindre un autre groupe est un geste beaucoup plus difficile pour le fidèle catholique, car le credo dans lequel il a été socialisé inclut la croyance en la sainteté de l'Eglise romaine et en sa légitimité surnaturelle. Cette différence, on le comprendra facilement, a une conséquence importante sur la façon dont la fonction magistérielle s'exerce. Dans le cas de l'Eglise catholique, c'est l'apanage même de l'institution, en tant qu'elle est dépositaire d'un charisme, d'être qualifiée pour assurer la charge du magistère. Celle-ci est dès lors exercée par son chef suprême, le pape, à qui est reconnue l'infaillibilité, et par les évêques en communion avec lui. Dans ce cas de figure, les chefs organisationnels exercent directement la fonction magistérielle. Il en va autrement dans le protestantisme où les chefs d'Eglises n'ont qu'une autorité fonctionnelle et relative et où la fonction magistérielle est exercée de façon plus diffuse par les théologiens. L'autorité magistérielle n'est pas, dans ce cas, un apanage de l'organisation, elle est relativement indépendante par rapport à elle.

Si, dans le catholicisme, il est aisé de reconnaître qui exerce la fonction magistérielle — le pape et les évêques —, c'est beaucoup plus délicat dans le protestantisme, car cette fonction est plus dispersée : les théologiens professionnels que sont les professeurs des Facultés de théologie sont souvent les théologiens « organiques » de telle ou telle Eglise, même si cela n'apparaît pas dans l'organigramme [5]. Mais certains pasteurs, qu'ils soient « spécialisés » ou en paroisse, peuvent aussi participer assez directement à cette fonction, s'ils développent une œuvre théologique et jouis-

5. Au sens où Gramsci parle d'« intellectuels organiques ».

sent d'une grande influence dans leur Eglise. En principe, tout pasteur peut exercer la fonction magistérielle et il n'est pas faux de dire que, dans le protestantisme, il y a autant d'évêques que de pasteurs. A la limite, et comme certains protestants aiment le souligner, « tout protestant est un pape, Bible en mains », c'est-à-dire qu'il peut prétendre, s'il en a les moyens, en particulier culturels, faire œuvre de théologien et peser d'un certain poids dans l'orientation de son Eglise. Ce caractère diffus de l'autorité magistérielle rend extrêmement difficile son exercice, notamment dans les périodes de moindre consensus. Pourtant, même dans une telle conjoncture, les dirigeants ecclésiastiques osent rarement limiter l'expression des diverses tendances et de leurs théologiens. La relative indépendance de la fonction magistérielle face à l'organisation ecclésiastique a, en effet, pour conséquence que le rapport entre les autorités et les théologiens est différent de celui qui prévaut dans le catholicisme.

L'exercice de la fonction magistérielle dépend aussi beaucoup du type de division du travail religieux adopté, en particulier de la façon dont sont définis les rapports clercs / laïcs. Quand cette distinction est très nette, elle induit chez les laïcs une forte reconnaissance de pouvoir religieux à ceux qui ont le statut de clercs. Mais lorsque la frontière est beaucoup moins nette, comme dans le protestantisme, en vertu d'une légitimation plus fonctionnelle qu'ontologique du pasteur, cela se traduit par une moindre reconnaissance de pouvoir religieux aux clercs comme professionnels du religieux. Par conséquent, les laïcs participeront aussi, *en principe*, au pouvoir magistériel. *En principe* seulement ; car, bien qu'un synode protestant soit composé d'autant de laïcs que de pasteurs, il n'est pas nécessaire de pousser très loin l'analyse pour s'apercevoir combien leur position de permanents de l'organisation ecclésiastique et leurs compétences théologiques assurent aux pasteurs un pouvoir de fait dans les assemblées synodales.

Mais si ces différenciations dans le mode de légitimation et de fonctionnement de l'autorité religieuse sont importantes, il reste que cette autorité, quel qu'en soit le régime, s'exerce dans des conditions socio-culturelles déterminées qui en modifient le fonctionnement et les effets : la situation même des groupes religieux dans la société n'est pas sans influer profondément sur leur fonctionnement interne, en particulier sur l'exercice de l'autorité. Ce sont ces facteurs exogènes que nous voudrions évoquer maintenant.

II

l'influence de la société globale

Qu'une Eglise occupe une position importante, voire dominante, dans une société et elle exercera d'autant mieux son pouvoir tant en son sein que sur la société. Elle disposera même, le cas échéant, de moyens juridiques si, liée à l'Etat, elle peut faire jouer les autorités temporelles pour faire valoir ses prérogatives. En revanche, si l'Eglise est une institution dominée dans l'espace social où elle se situe, elle n'aura plus guère de pouvoir sur la société.

Dans un pays comme la France, le nombre des secteurs sociaux où l'Eglise catholique était en mesure d'exercer une fonction magistérielle s'est « *progressivement amenuisé* », « *une détermination politique des attitudes et des comportements religieux* » s'étant peu à peu substituée à « *une détermination religieuse des attitudes et des comportements politiques* », pour reprendre les termes de l'analyse que Jacques Palard a consacrée au diocèse de Bordeaux [6]. Mais celui-ci montre très bien que la perte de pouvoir de l'Eglise sur la société a aussi une conséquence importante sur le fonctionnement interne de l'organisation ecclésiastique : les modes de légitimation de l'autorité qui prévalent dans la société civile, en particulier la légitimation démocratique par la logique majoritaire, tendent à pénétrer dans l'Eglise et entrent en tension avec le principe hiérarchique. Dans une situation où l'Eglise est dominée socio-culturellement, les fidèles très acculturés à la société globale auront sans doute plus de mal à accepter un mode de fonctionnement de l'autorité très différent de celui de la société civile.

De fait, la fonction épiscopale se transforme : « *Le caractère monarchique de l'évêque s'estompe, tandis que se développent ses fonctions de négociation, d'arbitrage et d'élaboration de compromis ainsi que celle de symbolisation de l'unité* » ; « *l'autorité diocésaine* (...) *doit désormais agir plus par persuasion que par imposition ; l'évêque, en particulier, se voit contraint de faire appel non plus au principe d'obéissance et de soumission, mais aux raisons positives que peuvent avoir ses subordonnés — et notamment les membres du clergé — d'agir dans le sens souhaité. En d'autres termes, la contrainte fait progressivement place aux rapports*

6. Jacques PALARD, **Pouvoir religieux et espace social. Le diocèse de Bordeaux comme organisation**, Paris, Ed. du Cerf, 1985.

d'influence » [7]. Ainsi, même si — formellement et selon le Droit canon — l'évêque a le pouvoir et que le principe de fonctionnement est hiérarchique, la conjoncture socio-culturelle et religieuse est telle que l'autorité est obligée de rechercher un minimum de consensus parmi ses subordonnés pour continuer à être reconnue par eux et donc pour fonctionner.

les différenciations s'atténuent en pratique

L'étude de Jacques Palard montre combien les facteurs exogènes modifient concrètement les conditions dans lesquelles s'exercent l'autorité ecclésiastique et son mode de fonctionnement interne. Du coup, bien que ces spécificités soient à prendre en compte, il faut relativiser les différenciations que nous avons fait apparaître dans le mode de légitimation et de fonctionnement de l'autorité selon les traditions religieuses. La pression externe et la situation du champ religieux, en effet, peuvent être telles que la pratique du pouvoir devient assez différente de la théorie qu'on en donne et que les oppositions entre les conceptions de l'autorité revendiquées par des Eglises sont singulièrement amoindries par les effets de la conjoncture religieuse elle-même.

Ainsi, s'il est bien connu que des divergences profondes existent entre le catholicisme et le protestantisme sur ce point, l'observation des pratiques de gouvernement montre que le fonctionnement de l'autorité tend en fait, *jusqu'à un certain point*, à devenir assez semblable d'une Eglise à l'autre, malgré des légitimations théologiques différentes et une autre division du travail religieux (en particulier entre clercs et laïcs). Sans développer davantage cette remarque, nous soulignerons, en écho aux observations de J. Palard sur la fonction épiscopale dans le catholicisme, que l'on constate dans le protestantisme une tendance à l'épiscopalisation des pasteurs qui sont présidents de Région ou présidents d'Eglises, tendance qui les rapproche des évêques catholiques : alors que ces présidents, contrairement aux évêques, ont très peu de pouvoirs [8], ils en acquièrent en devenant le symbole de l'unité d'une Eglise traversée par des courants très divers. Ils rejoignent ainsi l'évêque catholique dans son rôle d'animateur d'un secteur géographique et de négociateur élaborant des compromis entre les différents courants qu'il cherche à accompagner sans trop paraître l'homme

7. Jacques PALARD, **Pouvoir religieux et espace social, op. cit.**, pp. 29, 55.

8. Selon les « Disciplines ecclésiastiques » des Eglises protestantes qui correspondent au Droit canon dans l'Eglise catholique.

d'une faction. On pourrait aussi montrer combien, là encore, malgré des légitimations théologiques divergentes, les rôles des prêtres catholiques et des pasteurs protestants tendent à se rapprocher dans la pratique même de leur ministère [9].

Une organisation religieuse, comme toute autre organisation, ne jouit donc que d'une autonomie relative au sein de l'espace social et elle peut être très profondément transformée par son environnement. C'est pourquoi il est indispensable de considérer la situation actuelle du champ religieux et ses conséquences sur l'exercice de l'autorité dans les Eglises.

III

crise de l'autorité et individualisme religieux contemporain

La situation actuelle du champ religieux se caractérise schématiquement ainsi :

— développement d'un marché religieux concurrentiel ;
— perte d'emprise des institutions religieuses sur leur base ;
— pluralisation et opposition des tendances ;
— individualisation et privatisation du sentiment religieux ;
— montée du subjectivisme et d'une religion de l'expérience ;
— ébranlement des autorités bureaucratiques.

Avant d'examiner ces caractéristiques, rappelons un élément essentiel : dans la situation contemporaine, le champ religieux est lui-même subordonné à d'autres champs (culturels, politiques, économiques) ; il est donc relativement dominé, les biens religieux ne faisant pas l'objet d'une grande demande sociale. Non seulement ce marché est en lui-même concurrentiel, mais il subit dans son ensemble la concurrence d'autres secteurs d'activités qui tendent à lui ravir sa clientèle et à diminuer son impact social [10].

9. Cf. notre ouvrage **Profession : pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XXe siècle**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1986.

10. Cf. à ce sujet : Centre de Sociologie du Protestantisme, **Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé**, Genève, Ed. Labor et Fides. 1985.

perte du monopole et concurrence

Aucune institution, même dans un pays où une tradition religieuse est numériquement très majoritaire, ne peut plus prétendre avoir le monopole de l'offre et de la gestion des biens religieux. Le champ religieux est devenu un marché concurrentiel où de multiples offres de messages et d'expériences, émanant de diverses entreprises individuelles, viennent concurrencer les offres des institutions historiquement patentées à la gestion de la demande religieuse (par exemple en France, les trois cultes « reconnus » par le Concordat de 1802 : catholique, protestant et juif). La libre entreprise et la logique du marché ont pénétré le champ des biens symboliques et de petits entrepreneurs indépendants faisant dans le bien religieux ou para-religieux viennent tenter leurs chances sur ce marché. Ces entrepreneurs indépendants opposent souvent leur charisme personnel de prophète aux fonctionnaires du religieux que sont les clercs patentés des Eglises.

Du point de vue du fonctionnement de l'autorité, cela correspond à l'opposition entre autorité personnelle et autorité de fonction, la reconnaissance sociale d'autorités personnelles étant d'autant plus forte que les institutions et leurs agents sont en perte de crédibilité [11]. Cette situation concurrentielle a pour importante conséquence que la religion est maintenant exposée à la préférence des consommateurs qui s'orienteront selon les bienfaits que leur procurera tel ou tel bien religieux et selon le meilleur rapport qualité/prix qu'il présentera en termes d'économie symbolique.

perte de l'emprise interne

Mais en plus des concurrences externes, il y a aussi le relâchement effectif du contrôle des croyances et des pratiques à l'intérieur même des institutions religieuses, car la conjoncture est telle que ces institutions n'ont plus guère les moyens d'imposer quoi que ce soit à leur propre base et sont obligées d'accompagner des évolutions qui, en grande partie, leur échappent. Leur perte d'emprise est considérable dans la mesure où, comme d'ailleurs d'autres institutions idéologiques, elles ne forment plus des enceintes relativement closes contrôlant strictement les relations avec l'extérieur. Elles n'assurent plus comme par le passé un encadrement étroit de leurs troupes par un réseau d'organisation et de contrôles individuels

11. Sur les différents modes de légitimation de l'autorité, en particulier religieuse, cf. Max WEBER, **Economie et société, op. cit.**, pp. 219 sv., 450-452, 464-480.

(mouvements de jeunesse et d'adultes, paroisses, confessions individuelles), les fidèles étant aujourd'hui exposés à un ensemble d'influences extérieures qui rendent impossible une régulation serrée, du moins si les institutions religieuses veulent garder une large base sociale et ne pas regrouper seulement une petite élite (dans ce dernier cas, une régulation orthodoxe peut encore s'exercer sur une base volontaire, comme on le voit dans les Eglises de Professants qui sélectionnent leurs membres à partir d'exigences précises quant aux croyances et aux pratiques). N'ayant plus qu'un faible pouvoir dans la société, les Eglises qui veulent rester des institutions de salut ouvertes à tous, sont contraintes de ménager les fidèles qui leur restent en accompagnant plus qu'en contrôlant leur recherche spirituelle. Cette perte d'emprise interne ne se manifeste pas seulement parmi les laïcs, mais aussi chez les clercs [12].

gérer le pluralisme des tendances

L'éclatement du champ chrétien en diverses tendances (charismatiques, socio-politiques, intégristes / fondamentalistes...) et le fait que prêtres et pasteurs s'inscrivent souvent dans l'une ou l'autre d'entre elles rendent particulièrement difficile l'exercice de la fonction magistérielle. Si celle-ci peut assez bien s'exercer dans une situation de relatif unanimisme, il n'en est pas de même dans une situation de pluralisme. En effet, tout resserrement orthodoxe dans la direction d'une tendance peut alors apparaître comme une disqualification des autres orientations et donc marquer une rupture avec la sensibilité et l'expérience religieuse d'une fraction — qui peut être importante — des fidèles : ce serait d'un coût trop élevé pour une institution en perte de pouvoir social. Tout en veillant à maintenir ses positions traditionnelles, l'autorité apportera beaucoup de nuances, contrainte qu'elle est de donner des gages tantôt à une tendance, tantôt à une autre. Autrement dit, le magistère apprend peu à peu à gérer le pluralisme de fait qui caractérise le peuple chrétien : évolution qui contribue à modifier cette fonction qui, si elle ne veut pas être perçue comme un simple pouvoir coercitif intervenant de l'extérieur, doit montrer qu'elle accompagne aussi telle ou telle expérience religieuse, même si elle n'en approuve pas toutes les expressions. La légitimité sociale du magistère est à ce prix.

12. Les clercs tendent à s'émanciper quelque peu de l'institution dont ils sont les agents pour revendiquer une autonomie plus grande de professionnels développant une pratique spécifique. Nous développons ce point dans **Profession : pasteur** (note 9).

Les deux Instructions sur les théologies de la libération publiées par la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi en septembre 1983 et en mars 1986 sont à cet égard éclairantes : la deuxième, beaucoup plus positive que la première, signifie en fin de compte (c'est une interprétation possible) que le magistère, s'il a d'abord émis des réserves et critiqué certains aspects des théologies de la libération, reconnaît et accompagne ce vécu du catholicisme latino-américain : par son importance numérique et stratégique, ce catholicisme est un atout important à l'échelon mondial pour le Vatican ; il est donc impossible de trop accentuer la tension avec ses théologies qui, si elles froissent l'orthodoxie, sont profondément enracinées dans le vécu religieux des masses latino-américaines. D'où, dans un second temps l'Instruction plus pastorale qui rétablit le contact et réhabilite le magistère aux yeux mêmes de ceux qui étaient visés par la mise au point doctrinale.

effets d'un individualisme croissant

L'individualisation du sentiment religieux modifie aussi en profondeur les conditions d'exercice de l'autorité religieuse. D'après le récent sondage effectué par la SOFRES pour *La Vie* et *Le Monde*, 56 % des Français catholiques estiment que l'on peut se considérer comme catholique et accepter « *le principe d'un désaccord avec les déclarations officielles du pape* », 28 % étant d'une opinion contraire et 16 % ne répondant pas à la question [13]. Dans les grandes décisions de leur vie, 82 % de ces mêmes catholiques disent tenir compte avant tout de leur conscience, contre 2 % qui tiennent compte avant tout des positions de l'Eglise. Ces résultats viennent confirmer le développement d'un individualisme religieux : même si l'on continue à se reconnaître dans une tradition qui, en principe, norme assez étroitement croyances et pratiques, on estime être libre de déterminer ses positions et comportements « selon sa conscience ».

La fonction magistérielle se trouve dès lors très compromise dans ses effets et l'on se demande si, dans une telle situation, elle ne remplit pas surtout une fonction emblématique et rituelle qui permet à l'institution de réaffirmer son pouvoir d'énonciation. A la limite, le pape ne perdrait-il pas en reconnaissance sociale si, d'aventure, il adoptait des positions plus « modernes » en matière d'éthique sexuelle (c'est-à-dire plus en affinité

13. Sondage SOFRES, La Vie, Le Monde, France-Inter effectué du 8 au 13 septembre 1986, publié par **La Vie** du 1er octobre 1986 et par **Le Monde** du même jour.

avec les comportements contemporains) ? Ne paraîtrait-il pas, dans cette hypothèse, faire des concessions au siècle et donc visibiliser une certaine perte de pouvoir ? En maintenant ses positions contre vents et marées, malgré les comportements majoritaires en la matière (y compris parmi les catholiques pratiquants), il affirme son pouvoir religieux et manifeste le caractère extra-mondain du lieu d'énonciation qu'il représente. Du coup, on peut en même temps juger normal que, du lieu où il parle, il maintienne des positions traditionnelles, et estimer qu'on n'a pas à les suivre ou que, tout en reconnaissant leur valeur comme idéaux à atteindre, il n'est pas possible de les observer concrètement. La perte de pouvoir moral de l'Eglise — son incapacité à normer les comportements de ses fidèles — serait ainsi, effet paradoxal, la condition de possibilité de sa reconnaissance comme autorité morale légitime : elle dit la norme, loin des vicissitudes des pratiques et de l'orientation qu'elles prennent, ce qui renforce sa légitimité en tant qu'instance d'énonciation de la norme.

le primat de l'expérience

Une autre caractéristique de la conjoncture religieuse actuelle vient à son tour rendre plus délicat l'exercice de la fonction magistérielle : c'est le primat accordé au vécu, à l'expérience. Comme le sentiment religieux contemporain se subjectivise et se manifeste surtout dans des « communautés émotionnelles » où l'on vibre à une même expérience spirituelle, un certain renversement du lieu de la légimité religieuse s'opère : celle-ci vient d'en bas, du vécu et de son authenticité [14]. Ce primat accordé au vécu et le crédit apporté à ceux qui témoignent d'une expérience dévalorisent le religieux plus intellectualisé, celui qui s'inscrit dans l'objectivité de formes qui se passent d'effervescences communautaires. La fonction magistérielle se trouve quelque peu en porte à faux par rapport à une religion de communautés émotionnelles, pour lesquelles la doctrine et les croyances comptent moins que l'authenticité d'un vécu : si l'on peut illégitimer des croyances et des prises de position doctrinales, il est par contre difficile d'illégitimer des expériences religieuses qui brandissent leur authenticité comme un brevet de légitimité. Face à une telle évolution, on observe que l'Eglise accompagne, suit, encadre, en veillant à réguler sans heurter.

14. Cet aspect est fortement souligné par Danielle HERVIEU-LEGER (avec la collaboration de Françoise CHAMPION), **Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental**, Paris, Ed. du Cerf, 1986.

Quand, de façon générale, la pratique devient plus importante que le discours, quand les croyances acquièrent une grande plasticité et ne font plus l'objet d'un large consensus, toute fonction magistérielle se heurte à la difficulté de réguler une pratique qui tend de plus en plus à s'autonomiser par rapport à toute instance de contrôle et à s'autolégitimer. Si de nombreux prêtres et pasteurs *suivent* les aspirations de leurs paroissiens, en cherchant à répondre le mieux possible à leurs attentes, si les évêques et les dirigeants ecclésiastiques *suivent* les aspirations et les orientations de leur clergé, c'est que quelque chose a profondément changé dans la façon dont l'autorité se légitime et fonctionne à l'intérieur même de l'organisation religieuse.

occuper le lieu où s'énonce la norme doctrinale

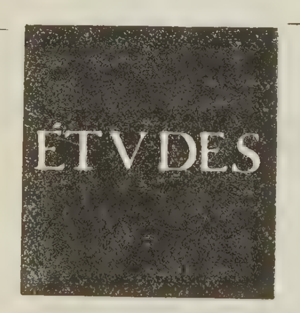
Que dire alors des sanctions qui ont frappé Hans Küng, Jacques Pohier, Edouard Schillebeeckx, Charles Curran, Mgr Raymond Hunthausen, Leonardo Boff et quelques autres ? Une régulation doctrinale orthodoxe fonctionnerait donc encore à plein dans le catholicisme ? Il est tout d'abord frappant de constater que, hormis Mgr Hunthausen qui est archevêque de Seattle (USA), tous les autres sont des théologiens « professionnels » qui exercent, d'une façon ou d'une autre, des fonctions d'enseignement. Par ces fonctions, ils participent assez directement à la fonction magistérielle de l'Eglise, même s'ils n'ont que peu de pouvoir (qu'ils enseignent ou non dans le cadre d'une mission canonique attribuée à une Faculté de théologie et à ses professeurs). Ces sanctions soulèvent donc le problème des rapports entre les chefs de l'appareil ecclésial et les théologiens.

L'hypothèse que nous formulons est que, de façons très diverses, ces théologiens aboutissent par leurs recherches à une relativisation plus ou moins accentuée du magistère romain et posent, de ce fait même, le problème du fonctionnement de l'autorité religieuse : qu'ils abordent cette question directement en traitant, par exemple, de l'infaillibilité pontificale, ou indirectement en argumentant des positions jugées trop éloignées de celles du magistère romain et en les exposant publiquement. Ce faisant, ils fragilisent le pouvoir de ce magistère qui, dès lors, se voit atteint dans ses prérogatives suprêmes de gardien et d'énonciateur de la doctrine. Cette fragilisation paraîtra d'autant plus forte que ces théologiens jouiront d'une audience publique importante, ce qui est le cas de la plupart des noms cités. Le fait d'acquérir une large audience, tout en défendant des positions différentes de celles du magistère (ou du moins perçues comme telles), risque de donner à ces théologiens un pouvoir énonciateur dans le domaine

doctrinal, ce qui les met en concurrence directe avec l'autorité romaine et risque de produire, à terme, un conflit de légitimité dans l'exercice même de la fonction magistérielle.

En intervenant à l'encontre de ces théologiens, le magistère catholique réaffirme qu'il est le seul lieu légitime qui peut dire la norme en matière de croyances et de doctrines. Que serait une autorité magistérielle constituée qui ne dirait rien, qui laisserait certains théologiens acquérir une grande audience à partir de positions divergentes ? Ce serait une autorité en voie d'insignifiance, qui assisterait, impuissante, au lent déplacement du lieu où la doctrine s'énonce légitimement : du staff dirigeant — la Curie romaine — vers les lieux de la recherche théologique qu'occupent les théologiens. Ce serait, pour l'organisation, se dessaisir d'une de ses caractéristiques importantes : celle d'être le lieu même de la légitimité religieuse. En contrant tel ou tel théologien, le magistère romain veut sauvegarder son pouvoir d'énonciation de la doctrine et sa légitimité fondamentale, celle de dire la norme. Il sauvegarde, par là-même, tout un édifice hiérarchique qui pourrait facilement se lézarder, s'il n'y avait pas régulièrement des rappels à l'ordre. Et quand l'autorité magistérielle n'aurait plus les moyens d'imposer grand-chose aux fidèles et même aux clercs, elle peut encore fonctionner comme véritable pouvoir sur les théologiens, lesquels la menacent beaucoup plus dans la mesure où ils peuvent ébranler la façon dont l'Eglise catholique, comme organisation religieuse singulière, conçoit le fonctionnement de l'autorité en son sein.

jean-paul willaime


ÉTVDES

la doctrine des églises réformées
sur ce qu'elles refusent d'appeler magistère

En matière de doctrine et de gouvernement, la position des Eglises réformées est héritée directement de la théologie de Calvin : la seule autorité qui s'impose souverainement à toute Eglise est celle que détient par elle-même la parole de Dieu attestée dans l'Ecriture. Les ministres n'ont de pouvoir que celui qui est lié à leur responsabilité d'annoncer cette parole et de veiller à sa mise en pratique. Dans les Eglises qui ont adopté le régime presbytérien-synodal, toute décision est prise collégialement, tant au plan local que national. Les Synodes sont chargés de dire la foi de l'Eglise, en observant des conditions très précises : ils ne le font que très rarement et avec beaucoup de prudence. Aucune instance n'est compétente pour juger de l'orthodoxie des interprétations que les pasteurs peuvent faire de la « Déclaration de foi » à laquelle ils sont tenus d'adhérer. Les rapprochements possibles entre ce mode de gouvernement et le système démocratique ne doivent pas faire perdre de vue que la tradition réformée l'a choisi parce qu'il semblait le plus conforme à l'unique souveraineté du Seigneur sur son Eglise.

Le mot « magistère » est étranger au vocabulaire dont usent les Eglises de la Réforme lorsqu'elles parlent de leur fonctionnement propre. Elles n'ont pas de doctrine du magistère ; on la chercherait en vain dans le répertoire des « notions » à la fin de l'*Institution chrétienne* de Calvin, ou de la *Dogmatique* de Karl Barth. Pourtant ces Eglises n'échappent pas à l'obligation de dire leur foi, de déterminer à quelle autorité elles se soumettent et comment elles sont organisées pour que cette autorité s'exerce en leur sein.

On trouvera ici une lecture personnelle des lignes de force qui animent les convictions et les pratiques des Eglises de tradition réformée face à ces obligations. Cette lecture n'est revêtue, bien entendu, d'aucune autorité magistérielle !

I

l'héritage de la réforme

A qui appartient l'autorité en matière de foi ? La question est au centre du conflit qui oppose les réformateurs à Rome. Lorsque le cardinal Cajetan fut dépêché pour convaincre Luther de rétracter ses prises de position à propos des indulgences, rapidement « *le débat se déplaça sur le terrain de l'autorité du pape* » [1]. Il rebondit en 1519 lors de la « Dispute » de Leipzig. Luther était gagné peu à peu par la certitude que « *l'Evangile ne pouvait être retrouvé dans sa véritable souveraineté qu'au prix d'une mise en question de la prétention des papes et des conciles à exercer un ministère infaillible au sein de la chrétienté* » [2].

la position de calvin

Calvin fait de l'autorité suprême de l'Ecriture Sainte le fondement même de tout son enseignement et cette affirmation est constamment liée, sous sous sa plume, à une impitoyable polémique contre toutes les institutions ecclésiales qui prétendraient conférer à l'Ecriture une autorité qui ne vient que d'elle-même ou maîtriser son interprétation. Il y revient à plusieurs reprises : l'autorité de l'Ecriture ne doit rien à un quelconque décret, à une quelconque décision de l'Eglise [3]. « *Attribuer à l'Eglise puissance de juger l'Ecriture* », s'en remettre aux hommes pour « *savoir ce qui est Parole de Dieu* », c'est se priver de toute assurance en la vérité de l'Evangile : comment mettre sa foi dans des décisions humaines ? Certes, les premiers conciles ont été fidèles et fiables dans les décisions qu'ils ont prises. Mais cette fidélité ne tient pas à quelque infaillibilité des conciles ; elle s'établit par la conformité des décisions prises aux enseignements de l'Ecriture.

1. M. LIENHARD, **Martin Luther. Un temps, une vie, un message**, Paris, Genève, Ed. Le Centurion, Labor et Fides, 1983. p. 67.

2. **Ibid.**, p. 69. M. Lienhard résume ainsi l'essentiel de la démarche de Luther dans ce domaine : « *Il rétablit la prééminence de l'Ecriture par rapport à l'Eglise qui enseigne et qui écoute. Les évêques, les conciles et les papes peuvent errer et ont erré. On ne doit suivre leur enseignement que s'il s'avère conforme à l'Ecriture Sainte. Luther rompait ainsi avec le principe qu'en cas de doute le magistère ecclésiastique devait décider de la bonne interprétation de l'Ecriture Sainte. Il admettait que l'Ecriture était suffisamment claire pour être comprise par chaque chrétien* » (p. 325).

3. J. CALVIN, **Institution de la Religion Chrétienne**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1955, livre I, chap. VII, 2.

Celle-ci est le fondement de l'enseignement conciliaire et non cet enseignement le fondement de l'autorité de l'Ecriture et de son interprétation [4].

Calvin affirme que Dieu lui-même atteste, par l'Esprit Saint, dans le cœur de l'homme, la vérité et l'autorité de la parole. L'Ecriture nous touche parce que la parole de Dieu qui nous y est adressée « *est scellée en nos cœurs par le Saint-Esprit* ». Son autorité ne lui est pas conférée par l'institution ecclésiale, mais par Dieu lui-même, témoin de la vérité de sa parole [5]. L'autorité de l'Ecriture Sainte s'impose donc souverainement à l'Eglise.

Calvin condamne sans appel une Eglise qui, trahissant sa mission, prétend régenter et contrôler la parole de Dieu. En revanche, il fait de l'Eglise qui, humblement et fidèlement, se met à l'écoute et au service de la parole, une réalité indispensable à la vie dans la foi. Cette Eglise-là est pour les fidèles comme une mère : « *Il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conçus au ventre de cette mère, qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mamelles, finalement qu'elle nous tienne sous sa conduite et nous garde en son gouvernement jusqu'à ce qu'étant dépouillés de cette chair mortelle, nous soyons semblables aux Anges* » [6].

l'autorité des ministres

Comment s'exerce dans l'Eglise l'autorité de la parole pour que la communauté chrétienne soit instruite, guidée et gardée par elle ? En traitant de « l'ordre selon lequel Dieu a voulu que son Eglise fût gouvernée », Calvin souligne le rôle des ministères : « *Bien que lui seul* (Dieu) *doive gouverner et régir en son Eglise, et y avoir toute prééminence, et que son gouvernement et son empire se doivent exercer par sa seule Parole, toutefois, parce qu'il n'habite point avec nous par présence visible, en sorte que nous puissions ouïr sa volonté de sa propre bouche, il use en cela du service des hommes, les faisant comme ses lieutenants, non point pour leur transférer son honneur et sa supériorité, mais seulement pour faire son œuvre par eux, ainsi qu'un ouvrier s'aide d'un instrument* » [7].

4. J. CALVIN, **Ibid.**, livre IV, chap. VIII, 10.

5. **Ibid.**, livre I, chap. VII : « *Par quels témoignages il faut que l'Ecriture nous soit approuvée, pour que nous tenions son autorité certaine, à savoir du Saint-Esprit ; et que ça a été une impiété maudite de dire qu'elle est fondée sur le jugement de l'Eglise* » (C'est le titre du chapitre).

6. **Ibid.**, livre IV, chap. I, 4.

7. **Ibid.**, livre IV, chap. III, 1.

Parmi les ministères de la première Eglise, Calvin distingue ceux qui appartiennent aux temps fondateurs, notamment l'apostolat, et ceux qui sont en tout temps nécessaires. Au nombre de ces derniers, il cite d'abord les « docteurs » dont la charge se limite à « exposer l'Ecriture » et les « pasteurs » dont la responsabilité « s'étend à toutes choses »[8]. Néanmoins, Calvin met des limites précises à l'autorité du pasteur. A la différence des apôtres, celui-ci ne peut exercer son ministère hors de l'Eglise locale qui lui a été confiée. A ses côtés s'exercent d'autres ministères. Les « anciens » sont en charge de la direction de l'Eglise locale pour « *tenir le peuple en discipline* ». Enfin « *l'assistance des pauvres a été commise aux diacres* », qui constituent le quatrième ministère.

Ainsi, pour Calvin, l'autorité du Seigneur sur son Eglise s'exerce par une double médiation : celle de l'Ecriture Sainte, recueil des paroles des prophètes et des apôtres, source première de la parole de vie que Dieu adresse aux hommes ; celle des ministères au service de cette parole, docteurs et pasteurs pour s'en faire directement l'écho, anciens et diacres pour veiller à sa mise en pratique. La hiérarchie instituée par Calvin met l'Eglise toute entière sous l'autorité du Seigneur, parole de Dieu, et limite à la Bible seule la garantie de l'infaillibilité.

II

le gouvernement presbytérien-synodal

Les Eglises qui se rattachent à la tradition calviniste ont adopté un système de gouvernement dénommé « presbytérien-synodal ». Mais ce système n'est pas appliqué partout de manière identique. Les Eglises presbytériennes anglo-saxonnes ont été marquées, à la différence de celles du continent européen, par les textes adoptés à l'Assemblée de Westminster au milieu du XVIIe siècle. Les Eglises réformées en France se sont forgé leurs pratiques institutionnelles actuelles, après la coupure du XVIIIe siècle, au cours du XIXe siècle, sous la tutelle des Articles organiques de 1802, et surtout depuis le début du XXe siècle dans le cadre de la Loi de séparation (décembre 1905) et sous des influences théologiques et spirituelles qui ne sont pas seulement d'origine calviniste.

Dans les premiers temps de son existence, chaque Eglise réformée a adopté une confession de foi. Celle des Eglises réformées de France est la « Confession de foi de La Rochelle » (1559). Leurs règles de fonction-

8. Ibid., livre IV, chap. III, 4-6.

nement ont été fixées dans des textes appelés, en France, « Discipline ». Lorsque l'Eglise réformée de France s'est reconstituée dans son unité en 1938, elle a adopté une « Déclaration de foi » et s'est dotée d'une nouvelle « Discipline ». Nous nous référerons à ces textes.

Notre propos n'est pas de décrire les rouages du système presbytérien-synodal avec ses différentes variantes nationales. Nous tenterons seulement de mettre en évidence selon quels principes s'exerce l'autorité en matière de foi dans ce régime ecclésiastique propre à la tradition calviniste.

le pouvoir des pasteurs

Les ministres de la parole font l'objet du premier chapitre de la « Discipline » des Eglises réformées du XVIe et XVIIe siècles ; le second traite des Ecoles qui forment, entre autres, les futurs pasteurs et docteurs de l'Eglise. C'est dire l'importance de leur responsabilité dans la vie des communautés réformées. Voici comment sont décrites leurs tâches : « *La charge des Ministres est principalement d'évangéliser et annoncer la Parole de Dieu à leurs peuples... Ne prêcheront sans avoir pour sujet de tout leur propos un texte de l'Ecriture sainte, qu'ils suivront ordinairement : et du texte ils en prendront et en exposeront le plus qu'ils pourront, s'abstenant de toutes amplifications non nécessaires... N'allègueront que bien sobrement les récits des anciens docteurs, et beaucoup moins les histoires et auteurs profanes* » [9].

On note dans ce texte l'absence de toute mention des sacrements. C'était bien les pasteurs qui les administraient, mais leur responsabilité première était au service de la Parole qui résonne dans l'Ecriture et leur autorité dans la vie de l'Eglise était liée à cette responsabilité-là. Cette conception du ministère pastoral est demeurée en grande partie celle des Eglises réformées aujourd'hui encore.

De qui le pasteur tient-il son ministère ? Il reçoit de l'Eglise l'autorisation de l'exercer, après qu'elle ait vérifié la solidité de sa formation théologique et ses aptitudes personnelles. Il faut aussi qu'il reçoive l'appel d'une Eglise locale pour qu'il puisse y être pasteur. Pourtant il n'exerce pas son ministère par délégation de la communauté, il tient sa vocation du Seigneur : cet enseignement est constant. Les ministères ne sont pas des moyens que l'Eglise se donne pour assurer sa mission, ils sont donnés par le Seigneur lui-même.

9. F. MEJAN, **Discipline de l'Eglise Réformée de France**, Paris, Ed. Je sers, 1947, p. 197.

Dans quelles limites s'exerce l'autorité du pasteur ? Lors de son accession au ministère, il s'engage au respect de la « Discipline » et donne son adhésion à la « Déclaration de foi » de l'Eglise. Il demeure soumis à l'autorité des Synodes qui sont en mesure de prendre des sanctions à son égard s'il est infidèle à sa tâche. C'est dire que, s'il est associé au gouvernement de l'Eglise, il n'en est pas le maître. Nous verrons à qui incombe la responsabilité de la direction de l'Eglise.

Ces limites mises au pouvoir des pasteurs n'ont pas toujours été maintenues et ont été parfois inefficaces. Le sentiment est né, chez des laïcs, mais surtout chez les pasteurs eux-mêmes, qu'il convenait de remettre en cause la place du pasteur dans l'Eglise pour faire mieux apparaître la réalité de l'engagement du peuple chrétien tout entier au service de l'Evangile. L'Eglise réformée de France, pour sa part, met l'accent sur la recherche d'une diversité plus grande dans les ministères et sur la reconnaissance du caractère indispensable à la vie de l'Eglise d'autres formes de service. Cet effort devrait contribuer à souligner davantage la responsabilité propre du ministre de la parole et ainsi à mieux situer dans quelles limites s'exerce son autorité.

un gouvernement collégial

Conseils et synodes sont typiques du régime presbytérien-synodal, sans qu'il en ait d'ailleurs l'exclusivité. Le « gouvernement de l'Eglise » est la responsabilité propre de ces organismes.

L'Eglise locale (l'Eglise en un lieu) est dirigée par un Conseil. Dans la tradition presbytérienne en usage dans les pays anglo-saxons, ce Conseil groupe les pasteurs et les « anciens », eux aussi ministres de l'Eglise. En France, par contre, le Conseil presbytéral est composé des élus de l'assemblée générale des membres électeurs de l'Eglise locale. Ils exercent leur mandat pendant six ans. Il est renouvelable. Les pasteurs en sont membres *ex officio.*

Quelle autorité a le Conseil presbytéral ? Il dirige les activités, les engagements et les services de la paroisse et en assure le bon fonctionnement sur le plan administratif. Il nomme le pasteur. En principe, il n'a pas à dire quelle est la foi de l'Eglise puisque la communauté locale, dans la tradition réformée, fait sienne la confession de foi de l'Union des Eglises. Quant au pasteur, il n'est pas sous l'autorité du Conseil dans l'exercice de son ministère propre d'annonce de la parole. Il est envoyé dans une Eglise locale pour y être témoin des promesses et des exigences de l'Evangile et il y

représente la communion de l'Eglise universelle. Mais il ne lui appartient pas de décider ce dont la vie de l'Eglise locale sera faite : c'est la tâche du Conseil auprès duquel il assure les responsabilités propres de son ministère.

Le Synode national, composé des délégués pasteurs et laïcs des Eglises locales, est l'instance suprême de gouvernement dans chaque Eglise nationale. Il cumule les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. C'est à lui qu'appartient la responsabilité de dire la foi de l'Eglise. Ses décisions n'ont pas toutes la même autorité. Lorsque le Synode s'exprime sur une question d'actualité, il donne son opinion à un moment donné et cette opinion ne s'impose nullement à l'ensemble de l'Eglise. En fait, la plupart de ses décisions ne constituent pas des prises de position que les ministres et les Eglises locales doivent faire leur, sous peine de s'exclure de la communion de l'Eglise.

Dans l'Eglise réformée de France, par exemple, la « Discipline » dispose de manière précise quelles sont les décisions contraignantes et comment elles doivent être prises. La consultation de l'ensemble de l'Eglise sur un projet précis est indispensable. La décision doit être prise par une majorité qualifiée. C'est dans ces conditions étroites que s'exerce une certaine autorité magistérielle du Synode national. Or cette autorité en matière de foi intervient très rarement. Depuis 1938, le Synode national n'a pas modifié la « Déclaration de foi » que doivent signer les pasteurs et que les Eglises locales doivent inscrire dans leurs statuts.

On constate ainsi une grande prudence dans l'exercice de l'autorité du Synode national en matière de foi. Cette prudence est encore soulignée par les termes, mis au point en 1938, dans lesquels l'adhésion du ministre à la « Déclaration de foi » est requise : « Vous lui donnerez votre adhésion joyeusement, comme une libre et personnelle affirmation de votre foi. Sans vous attacher à la lettre de ses formules, vous proclamerez le message de salut qu'elles expriment ; ainsi sera maintenue la prédication fidèle de l'Evangile de Jésus-Christ selon le témoignage apostolique et conformément à la tradition de foi et de vie chrétienne que nous avons reçue de nos Pères »[10].

La finalité de cette adhésion est la fidélité de la prédication. Libre et personnelle, l'adhésion n'est pas soumission, obéissance, mais appropriation ; de ce fait, l'interprétation de la « Déclaration de foi » est de la responsabilité de chacun. Aucune instance n'a compétence pour juger de

10. F. MEJAN, **Discipline de l'Eglise Réformée de France, op. cit.**, p. 77.

l'orthodoxie de cette interprétation. Ainsi l'autorité du Synode national dans le domaine de la foi est strictement limitée. Dans la plupart des cas, elle ne s'exerce pas de manière contraignante. Lorsqu'elle s'impose, demeure la liberté de l'interprétation et de l'appropriation.

le système presbytérien-synodal et la démocratie

L'affinité entre le protestantisme et la démocratie fait partie des idées reçues. On sait comment Michelet a vu la « *Révolution renouant avec la Réforme, après l'entracte interminable de la Contre-Réforme et du Grand siècle* » [11]. Dans le premier Synode des Eglises réformées tenu à Paris en 1559, Michelet voit « *l'acte de naissance de la démocratie religieuse* ». Après avoir examiné la « Discipline » de l'Eglise de Genève qui servit de modèle à celle de Paris, il conclut : « *Voilà la base républicaine de l'Eglise de France, vraiment républicaine, car en ces commencements les électeurs (anciens et diacres) sont eux-mêmes élus par le peuple* ». Il salue le génie démocratique du calvinisme : « *Que vois-je au XVIe siècle ? Que le protestantisme seul nous donne la République... Je dis qu'il nous donne la République, l'idée et la chose et le mot* ».

L'enthousiasme de Michelet n'est pas dénué de tout fondement. Lorsque les premières Eglises réformées ont été dressées, le peuple des fidèles a élu les anciens. Les affaires de l'Eglise se traitaient dans des assemblées qui donnaient leur accord à la nomination des pasteurs et où ceux-ci ne jouissaient d'aucune prépondérance. Pour les tenants de la monarchie absolue, le système presbytérien-synodal avait quelque chose de subversif [12].

Parmi les traits évocateurs des valeurs démocratiques, on peut citer aussi l'égalité des pasteurs entre eux. C'est un principe constant au sein des Eglises réformées. Selon la « Discipline » du XVIe siècle, « *les pasteurs ne pourront prétendre primauté les uns sur les autres* », de même que « *nulle Eglise ne pourra prétendre primauté ni domination sur l'autre, ni une province sur une autre* ». Il est vrai que ce principe égalitaire est parfois nuancé aujourd'hui. Ainsi la « Discipline » de l'Eglise réformée de France ajoute à l'affirmation du principe de l'égalité : « *Toutefois la vie de l'Eglise*

11. P. VIALLANEIX, « Les Protestants dans les débuts de la Troisième République », supplément au **Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français**, juillet-août-septembre 1979, p. 88.

12. Cf. le chapitre qu'E. Labrousse consacre à « la dangereuse démocratie réformée » dans **Essai sur la Révocation de l'Edit de Nantes** (Paris, Genève, Ed. Payot, Labor et Fides, 1985, pp. 110 sv.).

est liée à l'exercice de certaines charges électives, de direction et de vigilance. Lorsque des ministres sont investis de ces responsabilités, celles-ci leur confèrent, parmi les ministres, l'autorité particulière qui en est la nécessaire contre-partie »[13]. Au demeurant, cette précision n'est pas contraire à la démocratie.

Le recours aux élections, enfin, fait figure de procédé démocratique. Dans les Eglises locales, nous l'avons dit, l'assemblée générale élit ses conseillers presbytéraux. Dans les Synodes, les conseils et commissions sont élus. Au sein du Conseil national, le président est à son tour l'élu des autres membres.

Ces rapprochements ne doivent pas conduire à des conclusions erronées. Les Eglises réformées n'ont pas choisi le système de gouvernement qui est le leur par respect pour les valeurs de la démocratie. S'il faut comparer les principes du régime presbytérien-synodal classique avec les différents régimes politiques, voici à quelles conclusions aboutit un théologien allemand contemporain, spécialiste de la pensée calviniste du XVIIe siècle : « *Le Christ est l'unique source du pouvoir dans l'Eglise. Il est la tête invisible de l'Eglise et la gouverne seul, par le Saint-Esprit. Ainsi le gouvernement spirituel de l'Eglise est purement monarchique. D'un autre côté, le "pouvoir ministériel" par lequel l'Eglise se gouverne elle-même selon le commandement du Christ est aussi peu monarchique que démocratique. Il est aristocratique par nature, car il a été transmis par le Christ, non pas à la masse des membres de l'Eglise, mais aux individus qu'il choisit et appelle lui-même* »[14].

Peut-être cette appréciation est-elle un peu caricaturale et ne fait-elle pas suffisamment droit à la communion des ministres avec l'ensemble des fidèles. Elle souligne, toutefois, l'importance des ministères dans l'ecclésiologie réformée et rappelle que la vérité de l'Evangile n'a pas d'autre source que le Christ lui-même.

III

l'autorité dans l'église

Les protestants ont hérité de la Réforme une appréciation des institutions ecclésiastiques marquée par la constatation de leurs errements au cours des siècles. Ils savent que toute Eglise instituée, à commencer par la leur,

13. « Discipline de l'Eglise Réformée de France » **Bulletin d'information de l'Eglise Réformée de France**, 1985, nº 3, p. 20.

14. H. HEPPE, **Reformed Dogmatics**, Londres, Ed. G. Allen & Unwin, 1950, p. 682.

peut faillir dans son témoignage, se tromper dans son enseignement. Elle peut, à l'exemple des autres institutions humaines, être séduite par le pouvoir, oubliant l'unique vocation de servante qui est la sienne. Pourtant, l'Eglise est bien la communauté au sein de laquelle l'Evangile est transmis de génération en génération, la messagère envoyée jusqu'aux extrémités du monde annoncer l'espérance du Christ, celle qui a reçu du Christ l'assurance de sa fidélité. Et nul ne se coupe de la communion de l'Eglise sans risquer de se couper du Christ lui-même.

Toute la tradition réformée souligne qu'il faut distinguer entre l'autorité reconnue à l'Eglise et celle dont témoignent les Ecritures, pour bien situer l'Eglise dans sa vraie responsabilité :

« *L'Eglise ne revendique pas d'autorité directe, absolue et intrinsèque pour elle-même, mais uniquement pour l'Ecriture Sainte en tant que Parole de Dieu... L'autorité de l'Eglise étant constamment limitée par celle de l'Ecriture Sainte, qui la fonde, apparaît comme une autorité indirecte, relative et extrinsèque* » [15].

Etre témoin de la parole souveraine que Dieu lui adresse à travers les Ecritures est, pour l'Eglise, l'unique manière d'exercer son autorité. Elle ne peut être entendue et suivie que dans la mesure où c'est l'autorité de la parole elle-même qui s'impose à travers elle. D'où l'importance des ministres de la parole. Mais, dans leur fonctionnement, les institutions réformées privilégient une pratique de l'autorité « *qui vise au consensus librement acquis après discussion* » [16]. Pour elles, l'absence de toute autorité institutionnelle de type monarchique paraît sans doute la meilleure manière de mettre en évidence l'unique et souveraine autorité du Seigneur sur son Eglise [17].

Jean-pierre monsarrat

15. K. BARTH, **Dogmatique**, Genève, Labor et Fides, 1955, vol. I, t. II, p. 81.

16. E. FUCHS, **La morale selon Calvin**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, p. 108.

17. Ces considérations générales s'appuient sur les principes du régime presbytérien-synodal. La prise en compte des réalités vécues exigerait un complément important, faisant droit à la distance qui sépare trop souvent ce qu'on voudrait vivre et ce qu'on vit vraiment. Mais tel n'était pas notre sujet.

éthique et magistère

L'examen de la question « éthique et magistère » est préparé par une réflexion préalable, inspirée de Paul Ricœur, sur les rapports de la vérité éthique à l'autorité en général. Le problème de l'autorité et de la compétence magistériellcs en matière de morale est ainsi situé d'abord dans un cadre plus philosophique que théologique. A partir de l'expression de « synthèse cléricale du vrai », on peut montrer que l'ambiguïté qui affecte tout rapport du pouvoir à l'éthique se retrouve mutatis mutandis *au sein de l'Eglise. L'utilisation par le magistère des notions de loi naturelle et de droits de l'homme est présentée comme un élément capable de résister aux risques de perversion inhérents à tout fonctionnement hiérarchique. L'affirmation théologique de l'Eglise comme peuple de Dieu fournit l'assise d'une réponse plus complète. Cette réponse ne clôt pourtant pas un débat qui se déroule aussi au niveau de la pratique et qui, de ce fait, restera toujours ouvert.*

Au titre qui m'était proposé pour cet article, « Fondement et conditions d'exercice du magistère romain en matière éthique », j'ai préféré « Ethique et magistère » qui me permet d'organiser plus librement ma réflexion et de mieux mettre en relief les questions qui surgissent des rapports entre ces deux termes. Il me faudrait commencer par légitimer plus profondément les raisons de ce choix. En raison de l'espace limité dont je dispose, je ne le ferai pas, mais j'ai la conviction que ces raisons apparaîtront dans le cours même de la réflexion [1].

1. Dans cet article, j'écrirai systématiquement, sauf exception justifiée, Magistère avec une majuscule, pour désigner l'institution magistérielle de l'Eglise catholique romaine. De plus amples développements m'auraient conduit à reprendre les distinctions classiques entre Magistère ordinaire et extraordinaire, entre Magistère papal et épiscopal, entre enseignement infaillible et non infaillible, à parler du cas du concile, à sérier les différentes interventions magistérielles du point de vue de leur valeur normative. La prise en considération de ces précisions serait certainement utile ; mais tel n'est pas l'objectif de cet article.

I

éthique et autorité

L'examen du rapport éthique-autorité sera ici envisagé sous l'angle de la vérité éthique [2]. Je m'inspire librement d'une étude de Paul Ricœur déjà ancienne, mais pour l'essentiel toujours actuelle. Dans *Histoire et vérité*, il est conduit à traiter du problème de la vérité et du mensonge en leur lien à l'autorité et au pouvoir [3]. S'il se défend de céder au « *dénigrement anarchique de l'autorité* » (p. 14), le jugement qu'il porte sur ce rapport demeure plutôt sensible aux risques de mainmise du pouvoir sur la vérité. Cette étude me paraît intéressante, entre autres, pour les raisons suivantes : tout d'abord, elle dévoile un danger permanent, une ambiguïté de nature, congénitale, du rapport de l'autorité à la vérité, cette autorité fût-elle religieuse ; ensuite, elle signale, dans l'expression « *synthèse cléricale du vrai* », le dérapage religieux de ce rapport ; elle permet enfin de prendre en considération et de mieux saisir la nature et les conditions d'un fonctionnement satisfaisant de l'autorité en général et du Magistère ecclésial en particulier.

l'inflexion totalitaire du vrai

Aux yeux de P. Ricœur, la recherche de la vérité s'accompagne d'une tension permanente entre l'exigence d'unité dont elle est animée et qui fait l'essence même de la raison, et la diversification nécessaire des ordres de vérité (vérité scientifique, vérité du monde de la perception, vérité éthique), chaque ordre se laissant interroger par les deux autres et les englobant à son tour. Il faut ajouter que, dans chacun d'entre eux, une dialectique s'instaure entre une tendance à dogmatiser et une tendance à problématiser, qui reproduit autrement la tension sus-dite. Ce double mouvement contrasté de différenciation et d'unification est un des traits typiques des temps modernes.

C'est la dimension éthique du problème qui retiendra évidemment notre attention. La tension signalée ci-dessus est constitutive de la conscience morale et peut se caractériser ainsi : pouvoir s'appuyer sur la solidité et

2. A côté de la vérité éthique, il eût été intéressant de faire place à la loi morale. Cela aurait permis d'aborder les rapports de l'autorité à l'éthique sous l'angle de la « légalité » de la loi morale, de sa visée de l'universel et de son lien à la différence d'autrui.

3. P. RICŒUR, **Histoire et vérité**, Paris, Ed. du Seuil, 1964.

sur la stabilité d'une tradition qui fournisse à l'individu et à la collectivité les références axiologiques et normatives de leurs comportements et, en même temps, garantir la vigilance du sujet éthique à l'égard de l'ordre moral existant, en maintenant vif le sentiment d'une irréductible responsabilité personnelle qui ne peut se contenter d'un alignement passif ; vouloir le consensus indispensable à la communauté de vie et de destin des membres du groupe et, en même temps, sauvegarder la capacité de juger personnellement dans l'appréciation de la vérité éthique. Cette tension et son devenir postulent de toute évidence l'existence et l'intervention d'une autorité, qui soit reconnue en « *son authentique fonction de mise en ordre et d'unification qui compense l'éclatement en tous sens des aptitudes humaines* » (p. 14).

La recherche de l'unité ou, si l'on veut, du consensus dans l'ordre des valeurs et des normes éthiques et de leur inscription socio-politique requiert donc l'autorité, dont le rôle demeure positif jusque dans l'ambiguïté de son statut. La tension dont il est fait état ici et sa traduction sociale se dégradent ou se pervertissent quand la recherche de l'unité est opérée par des synthèses hâtives qui font violence à la vérité en la couchant dans le lit de Procuste de l'orthodoxie ou de l'idéologie officielle ou, à l'inverse, quand la diversification de la vérité éclate et conduit à une anarchie qui rend impossible la coexistence des personnes dans la reconnaissance de valeurs et de normes communes. Mais le risque de perversion est plus grand et plus fréquent dans le premier cas, car l'autorité est, selon l'expression de Ricœur, « *l'occasion des passions du pouvoir* » (p. 177) et ces passions prennent les chemins conjugués de la violence et du mensonge. Le pouvoir est, en effet, tenté par une unification prématurée, une unanimité imposée, une totalisation achevée de la pensée ou de la croyance.

Il y a dans cette situation une forme de mensonge fondamental, radical, un mensonge d'avant le mensonge, que l'auteur appelle « *le mensonge de la vérité* » (p. 177) et qui n'est pas le contraire de la véracité. C'est à un niveau plus profond qu'il se situe, à la source même du vrai, corruption de l'esprit de vérité par l'esprit du mensonge. Dans son rapport à l'éthique, c'est à cette profondeur que gît la perversion : elle se présente comme négation de la tension inhérente à la conscience morale et comme « *faux pas du total au totalitaire* » (p. 191). Cette inflexion totalitaire du vrai procède donc d'une volonté d'orthodoxie violente et uniformisante, qui peut s'appuyer sur les contraintes symboliques du dogme religieux ou de l'idéologie politique, sur la violence physique, sur le poids des institutions ou sur les trois à la fois.

l'autorité de la parole de dieu

La forme que prend en christianisme le risque de dérapage qu'on vient de signaler est désignée par Ricœur sous le nom de « *synthèse cléricale du vrai* », car elle est liée au pouvoir clérical (terme qu'il oppose à ecclésial). Or cette synthèse se heurte d'emblée à une contradiction fondamentale, plus voyante ici qu'ailleurs, dont les implications sont particulièrement graves, car la perversion qu'elle introduit touche en son cœur-même ce qui fait l'essence du christianisme. Perversion qui rejaillit à son tour sur l'autorité elle-même : « *Tout pouvoir corrompt, le pouvoir absolu corrompt absolument* »[4]. La forme la plus scandaleuse de cette double corruption est l'Inquisition. La contradiction dont est menacée l'autorité ecclésiale l'oblige dès lors à une permanente remise en question, ce qui signifie à la fois la nécessité d'un recul critique par rapport à la conception qu'elle se fait d'elle-même et par rapport à son fonctionnement, et le renvoi constant à ce qui la fonde et, du fait même, la relativise.

Ce qui est, en effet, caractéristique des Eglises chrétiennes, c'est que l'autorité n'est pas quelque chose d'accessoire, elle est essentielle ; elle est au principe même du croire des membres de la communauté ecclésiale. L'autorité qui est ici en jeu est celle de la Parole de Dieu révélée en Jésus-Christ, même si, comme dans l'Eglise catholique, le Magistère peut produire (au titre de ré-expression de la Vérité révélée) des formulations qui obligent. La Vérité dont il est question est celle du Verbe fait chair, dont la parole fait autorité et qui ne nous atteint qu'à travers une chaîne de témoins et de témoignages, dont les premiers sont constitués par les Ecritures. L'idée et la nécessité d'un « magistère » s'expliquent et se justifient par là[5].

4. Cité dans E. CASTELLI (éd.), **L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique**, Paris, Ed. Aubier, 1970, p. 108.

5. C'est ce que dit fort bien Paul Ricœur dans un texte plus récent : « *C'est... dans le cadre d'une tradition et pour en régler le cours, que s'exerce quelque chose comme une activité de discernement, parfois par instruction mutuelle, mais plus fondamentalement dans un certain rapport hiérarchique de maître à disciple. Cette relation pédagogique, à mon sens, ne peut être éliminée. C'est elle qui contient l'essentiel de l'idée de magistère. C'est donc dans une communauté et dans une tradition que s'exerce cette relation enseignante de maître à disciple qui, en tant que telle, ne comporte aucun sens juridique et encore moins disciplinaire* » (P. RICŒUR, E. LEVINAS, E. HAULOTTE et al., **« La Révélation »**, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977).

Au point de départ, il y a le fait que l'appréhension du révélé appelle nécessairement une interprétation, qu'il n'y a pas d'interprétation purement subjective, qu'elle a toujours lieu dans une communauté et donc dans une tradition. Vue sous cet angle, la réalité d'un certain « magistère » se retrouve dans les trois grandes Eglises chrétiennes, catholique, orthodoxe, protestante [6]. Les divergences de leur compréhension de ce « magistère » révèlent trois manières différentes de se référer à l'autorité de l'Ecriture et à la Vérité de Dieu révélée et communiquée en Jésus-Christ. Cette diversification est sans doute plus et autre chose que schisme et hérésie ; elle est l'expression diverse de l'unité d'une Vérité dont la forme définitive nous demeure voilée, même dans le « déjà là » de la venue du Verbe parmi nous, car elle est aussi d'ordre eschatologique, objet de l'espérance.

II

éthique et magistère

Ces considérations sur éthique et autorité nous ont déjà introduit à l'examen du rapport « éthique-Magistère ». D'une part, en effet, en mettant en relief le caractère ambigu du lien qui unit toute autorité à la vérité, à la vérité éthique notamment, elles laissaient entendre qu'une ambiguïté analogue se retrouve ici, sur le terrain magistériel. Nous sommes même allé plus loin, puisqu'à la suite de P. Ricœur, nous avons désigné le risque de dérapage par l'expression de « synthèse cléricale ». Nous reviendrons sur ce point. D'autre part, en faisant précéder la réflexion sur « éthique et Magistère » par celle sur « éthique et autorité », nous suggérions que le Magistère catholique n'est pas un cas isolé : la relation qu'il entretient avec la vérité éthique se retrouve ailleurs, en d'autres formes de rapports d'autorité. A certains égards, il n'est qu'un cas particulier parmi d'autres, quels que soient les traits spécifiques qui le distinguent de ceux-ci [7]. Il faut donc s'attendre à trouver dans son exercice et dans son fonctionnement des difficultés et des risques analogues à ceux qui sont

6. « *Ministère de gouvernement* », dirait de préférence André Dumas (« Magistère et ministères », **Recherches de science religieuse** 71, 1, janvier-mars 1983, p. 182).

7. Pour reprendre une expression de J. Moingt, je dirai que ce Magistère plonge dans « *un phénomène beaucoup plus large* », qu'il est enraciné dans l'universalité du « *fait magistériel* » (J. MOINGT, « L'avenir du magistère », **Recherches de science religieuse**, ibid., p. 300).

signalés plus haut, comme aussi une voie, analogue jusqu'en sa différence, pour tenter de les dépasser, sans jamais pouvoir éliminer totalement l'ambiguïté de son statut humain ou de sa condition humaine. En dépit de l'assistance de l'Esprit Saint, le faux pas demeure possible pour le Magistère aussi, comme l'histoire le démontre amplement. Nous allons donc maintenant envisager pour lui-même le problème de l'autorité magistérielle en son rapport à l'éthique, en signalant d'abord les risques de dérapage les plus significatifs.

Institution magistérielle et éthique : ambiguïtés

Dans le droit fil du développement antérieur, je commencerai par situer le point névralgique des rapports ambigus de l'institution magistérielle à l'éthique, celui où « *le mensonge est le plus contigu à la vérité* », pour reprendre l'expression de P. Ricœur (p. 81), où la faute est en quelque manière latente, présente à l'état de tendance et de tentation. Avec cet auteur, je le caractériserai comme conformisme du mensonge (« *le mensonge de* la *vérité* »), rien n'étant plus ressemblant à la vérité que l'apparence de conformité obtenue grâce aux ruses que l'on emploie pour se parer des attributs du vrai en les faussant de l'intérieur [8]. Le risque ici visé est moins le fait des individus que celui de l'institution et de son dysfonctionnement. C'est ce qui en fait la gravité. Il réside radicalement dans la permanente tendance à substituer l'autorité de l'institution magistérielle à ce dont elle doit témoigner et à quoi elle ne peut que renvoyer comme à ce qui la fonde : à savoir ce qui, de la parole de Dieu toujours active dans la communauté historique issue de Jésus-Christ mort et ressuscité, est consigné dans les Ecritures et transmis par la chaîne des témoins qui constitue la Tradition. Fondamentalement, la situation des représentants du Magistère et des simples fidèles est la même : ils partagent en commun la référence à ces Ecritures et à cette Tradition (référence qui est toujours d'interprétation) ; ils professent la même foi, même si les respon-

8. Faisant allusion à des faits bien connus, P. Ricœur écrit : « *Tel qui innove en astronomie ou en physique tentera de cacher aux autres, voire à lui-même, la rupture de la synthèse cléricale que sa découverte implique. L'ère de ces habiletés, de ces arrangements, de ces manières de dire sans dire, de laisser entendre et de retirer, n'est pas close ; (...) les sciences de l'homme, aujourd'hui et demain, ont suscité et susciteront le même type d'alternative que celle qui faillit coûter la vie à Galilée* » (p. 181). La tendance à dogmatiser demeure agissante devant la plurification actuelle de la vérité.

sabilités envers celle-ci et envers l'éthique ne se situent pas au même niveau [9].

1. *Les cas de duplicité*

La duplicité dont parle P. Ricœur se retrouve, par exemple, — je prends quelques cas dans le présent — dans certaines conduites pastorales. Je vise notamment celles où le pasteur (tel évêque, tel groupe d'évêques ou les ministres de second rang) est coïncé entre la fidélité à la doctrine officielle qu'il est tenu de proclamer publiquement et sa propre conviction dans la gestion de situations et de comportements en discordance avec cette doctrine.

On pourrait évoquer ici le problème des divorcés remariés et de leur admission ou non-admission aux sacrements de pénitence et d'eucharistie : en ce domaine, la diversité des pastorales est un fait, et le caractère occulte de la divergence éventuelle avec la doctrine romaine est bien une marque de cette duplicité qu'on pourrait qualifier d'institutionnelle, dans la mesure où c'est le fonctionnement réel de l'institution qui conduit le pasteur à cette forme de conduite biaisée.

On pourrait encore évoquer le problème de la contraception et l'unanimité plus ou moins factice du corps épiscopal par rapport à *Humanae vitae* [10]. Assurément, l'ensemble des conférences épiscopales — encore qu'il faudrait apporter des nuances, si on songe aux documents des épiscopats allemand, nordique, français — a dit son accord avec le texte romain. Mais pouvait-il en être autrement ? Une expression libre d'un ou de plusieurs évêques exprimant une distance par rapport à l'encyclique était-elle possible ? La « violence » symbolique de l'autorité romaine ne s'opposait-elle pas à une telle éventualité ? L'apparence extérieure de l'unité doctrinale de l'Eglise hiérarchique n'était-elle pas plus importante que la libre manifestation de quelque divergence ou plus simplement que tout débat ouvert ? *Roma locuta est, causa finita est.* Une pluralité d'opinions pouvait-elle encore s'exprimer sur une question qui était pourtant profondément controversée et le demeure encore ? De quelle unité

9. Je désigne par le mot « fidèle » tout membre de l'Eglise catholique romaine, qu'il occupe ou non une position hiérarchique. Pour désigner ceux parmi les fidèles qui ne sont pas en position hiérarchique, j'emploierai l'expression de « simples » fidèles, l'adjectif n'ayant ici aucune connotation péjorative.

10. Je fais à plusieurs reprises et à dessein référence à cette encyclique, parce qu'on peut la considérer comme exemplaire, tant au plan de l'argumentation qu'à ceux de la publication du document et des réactions qu'il a suscitées.

et de quelle doctrine s'agit-il quand le texte papal rencontre un accueil si contrasté, allant de l'ignorance au rejet éthiquement et théologiquement motivé, en passant par l'indifférence ? Ces questions sont d'autant plus inévitables que le problème de la régulation des naissances fut, comme on sait, retiré à l'examen des Pères conciliaires. De quoi avait-on peur ? Et les Pères réunis en concile avaient-ils moins de compétence et moins d'autorité sur cette question précise que sur les autres ?

Enfin dernier exemple : la pratique actuelle des déclarations en nullité de certains mariages. L'Eglise ne peut dissoudre le mariage *ratum et consummatum*. Elle ne peut donc que constater l'éventuelle nullité à la racine de tel ou tel mariage. Malheureusement, les déclarations de nullité ressemblent en plus d'un cas à un divorce camouflé. Duplicité obligée pour sauvegarder la doctrine.

2. *L'argument d'autorité*

Cette tendance à substituer subrepticement l'autorité du dire magistériel à celle de la Parole de Dieu ou de l'identifier à elle se retrouve logiquement dans la tendance à faire de cette même autorité magistérielle le motif principal de l'obéissance demandée au simple fidèle. Assurément, cette assimilation n'est jamais faite : le Magistère ne produit pas la vérité ; il ne fait que déclarer authentiquement une vérité qui vient de plus haut. Mais qui ne voit le risque d'une telle logique « autoritaire » quand elle prend la forme, pour le moins surprenante, qu'elle a reçue dans la même encyclique *Humanae vitae*.

On sait que le document demande aux prêtres et notamment aux théologiens de donner, dans l'exercice de leur ministère, « *l'exemple d'un assentiment loyal, interne et externe, au Magistère de l'Eglise* » et ajoute que « *cet assentiment est dû* (...) *non pas tant à cause des motifs allégués que plutôt en raison de la lumière de l'Esprit-Saint, dont les pasteurs bénéficient à un titre particulier pour exprimer la vérité* » (§ 28). Qu'on puisse donner un assentiment externe à un texte avec lequel on est précisément en désaccord personnel, cela peut se concevoir. Mais qu'on puisse exiger, dans ce cas, un assentiment interne, cela paraît pour le moins difficile à comprendre. Il est vrai que cet assentiment interne va, non point aux motifs proposés, mais à l'autorité, christologiquement fondée et « spirituellement » garantie dans l'expression qu'elle donne à la Vérité révélée.

Doctrine, somme toute, classique. Mais alors on ne fait que reculer la difficulté. Car, d'une part, l'intelligence de la foi (« *fides quaerens intellectum* ») n'est pas seulement du ressort du théologien en tant que tel,

mais concerne tout croyant selon des modalités qui peuvent varier en fonction de sa situation culturelle et de sa place dans l'Eglise (la diversité des dons, des charismes, des «ministères»). Une parole du Magistère doit aussi rejoindre le croyant dans cette exigence d'intelligence de la foi (ici en matière de morale). Quand il y a écart entre la proposition du Magistère et sa réception et qu'il concerne, comme c'est le cas pour la contraception, une partie notable des membres du peuple de Dieu, il y a sûrement problème. Mais l'écart n'est pas seulement ou nécessairement imputable aux simples fidèles (rejet de la norme magistérielle pour des raisons de faiblesse morale, d'incompréhension, etc.). Il peut aussi révéler des défauts dans la présentation, un manque dans la consultation ou dans le débat préalables à la publication du document ; il peut même soulever la question du bien-fondé de la norme morale prescrite. Je reviendrai plus loin sur ce point.

D'autre part, à prendre la conscience morale en ce qui est constitutif de son essence même, on peut dire ceci : elle ne doit se déterminer (librement) à l'action qu'en connaissance de cause, c'est-à-dire dans la lucidité d'un discernement préalable et d'un choix dûment motivé. Je n'ignore pas que, dans maintes situations, le sujet éthique peut ne pas être au clair sur les motifs invoqués ou sur le parti à prendre. Il lui faudra décider dans l'inconfort d'une situation insuffisamment maîtrisée. Mais personne ne pourra se substituer à sa propre responsabilité éthique. Nul doute que, parmi les motifs du choix, peut figurer telle ou telle norme émanant du Magistère. Nul doute encore que l'intervention de celui-ci puisse prendre la forme de l'interdit ou le caractère tranchant du « *non potest* ». Il reste que, si cette intervention veut rejoindre la démarche éthique en sa vérité — et elle le doit —, elle ne pourra se contenter du seul argument d'autorité. L'autorité dont elle est revêtue doit, en raison même de l'exigence de vérité de la démarche éthique, non point se substituer à la conscience morale, mais l'aider à se déterminer elle-même pour des motifs personnellement assumés. Dans cette optique, l'éventualité d'une différence, voire d'un désaccord, par rapport à la proposition magistérielle est donc à envisager comme tout à fait légitime.

loi naturelle, droits de l'homme et magistère

Le discours du Magistère a fort abondamment utilisé, surtout à partir du XIX[e] siècle, la « loi naturelle » comme un des concepts-clefs de son enseignement moral. Ce concept joue un rôle encore important dans les encycliques de Jean XXIII et de Paul VI ; on sait la place qu'il occupe dans

Humanae vitae et dans *Persona humana*. La notion de « droits de l'homme » tend aujourd'hui à le remplacer : c'est particulièrement clair dans les textes de Jean-Paul II. Or l'usage de ces deux notions est fort intéressant pour notre propos.

La responsabilité inaliénable de tous les fidèles

Quand le Magistère utilise le concept de loi naturelle, il se place d'emblée sur un terrain qui lui est commun avec l'ensemble des hommes, puisque, conformément à la conception traditionnelle, la loi naturelle relève de la « raison naturelle ». Elle définit, dès lors, un lieu où d'autres personnes que les représentants du Magistère ont compétence, du simple fait de leur humanité. Lieu, par conséquent (en principe, du moins), de rencontre, d'échange, de communication : l'architecture de *Pacem in terris* est, à cet égard, tout à fait instructive, puisque les quatre premières parties utilisent précisément le concept de loi naturelle pour dialoguer avec les « hommes de bonne volonté » et que la dernière seulement fait usage de considérations proprement chrétiennes. Le concept devrait donc, en principe et par le sens même qu'on lui donne, faire l'accord des esprits et ne donner prise à aucune tentative d'impérialisme éthique ou d'appropriation privée de compétence et de légitimité morales. On est ici sur un terrain où le dialogue entre partenaires également compétents est possible.

Faut-il ajouter que cette compétence, propre aux hommes en raison de leur nature, appartient aussi aux chrétiens et que, de ce fait, le dialogue librement conduit avec les non-chrétiens doit l'être également à l'intérieur de l'Eglise ? Si la parole magistérielle peut obliger le chrétien dans le domaine de l'éthique, ce n'est donc pas en s'appuyant sur la loi naturelle, mais pour des raisons qui relèvent de la foi en dernière instance.

Mais cela laisse intacte la compétence que donne au chrétien l'usage de sa raison. De plus, la référence christologique et la garantie pneumatologique dont se réclame l'institution hiérarchique pour fonder son autorité, sont aussi et d'abord le bien commun de la communauté ecclésiale comme telle, avant de trouver leur expression propre dans la fonction magistérielle. Ainsi, le concept de loi naturelle renvoie-t-il à la responsabilité et à la compétence éthiques inaliénables de tous les fidèles.

Un revirement qui devrait porter des fruits

Le concept de droits de l'homme joue un rôle analogue. Quels que soient, en profondeur doctrinale, ses enracinements judéo-chrétiens, il apparaît dans l'histoire de l'humanité porté par le puritanisme anglo-américain et,

en Europe notamment, par le mouvement des Lumières. Historiquement, les droits de l'homme sont nés et se sont développés en dehors de l'Eglise catholique et contre elle et ils ont trouvé dans le Magistère un adversaire déclaré. Pratiquement, il faudra attendre Vatican II, Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II, pour les entendre proclamés *urbi et orbi.* Référence désormais obligée. S'agit-il d'une nouvelle habileté, qui n'a certes rien de machiavélique, pour s'approprier une notion naguère exécrée ? Nouvelle ruse, nouvelle duplicité ? Nouvelle tentative de synthèse cléricale ? La surenchère dont les droits de l'homme font l'objet le donnerait parfois à croire.

Leur reconnaissance et leur utilisation dans le discours magistériel devraient logiquement, et en cohérence avec leur nature même, induire les effets suivants : 1) Exclure, chez les représentants du Magistère, toute tentative de mainmise autoritaire sur ces droits et, par leur biais, sur l'éthique. Le risque — faut-il le répéter ? — est permanent. Il peut être conjuré, tant bien que mal, si l'institution reconnaît la spécificité religieuse de sa doctrine et de ses engagements pour les droits de l'homme : l'Eglise n'a pas l'exclusivité de leur fondement ; d'autres familles religieuses et philosophiques peuvent prétendre à ce fondement à partir de leur propre singularité. Celle du christianisme fait référence à la parole de Dieu révélée en Jésus-Christ. Les refus et les errements historiques de l'Eglise, en ce domaine des droits de l'homme, devraient rester présents à sa mémoire, non point pour une stérile culpabilisation, mais pour un authentique positionnement théologique qui soit cohérent à la fois avec les requêtes de notre époque et avec le dynamisme interne de la foi. C'est là une première condition à la vérité de l'intervention magistérielle et à la crédibilité de l'Eglise en matière de droits de l'homme et de morale.

2) Une deuxième s'impose immédiatement : laisser retentir dans l'Eglise elle-même les postulations de sa propre doctrine des droits de l'homme. Elle ne peut tenir un double langage et conduire une double pratique : « *Si l'Eglise veut que sa doctrine évangélique soit efficace,* lit-on dans un document de travail de « Justice et paix », *elle doit d'abord et avant tout stimuler dans le monde la reconnaissance, l'application, la protection et la promotion des droits de la personne humaine, en commençant par faire un examen de conscience, par porter un regard sévère sur la manière et la mesure dont les droits fondamentaux sont observés et mis en pratique dans sa propre organisation* »[11]. Comme on dit, il faut commencer par

11. Cité dans **Recherches de science religieuse, op. cit.**, p. 297.

balayer devant sa porte. Mais c'est bien dans son propre fonds, même si les stimulations viennent de l'extérieur, que l'Eglise devrait trouver les raisons de corriger les abus de sa pratique.

Ainsi, les notions de loi naturelle et de droits de l'homme nous ont permis de souligner la responsabilité spécifique des simples fidèles, en tant que tels, dans le domaine de l'éthique, non pas face au Magistère de l'Eglise ou contre lui, mais avec lui. La notion de peuple de Dieu, si vigoureusement mise en relief par Vatican II, nous aidera à pousser plus avant la réflexion.

éthique, magistère et peuple de dieu

On sait l'importance qu'accorde *Lumen gentium* à cette notion. Si l'Eglise est d'abord désignée dans son mystère, c'est comme peuple de Dieu en marche qu'elle est ensuite qualifiée : tous, pape, évêques, prêtres, laïcs, en font partie, à titre égal, de par leur baptême et ont, de ce fait, la même mission fondamentale d'annoncer aux hommes la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu. Et c'est à partir de cette conception que sont examinées les distinctions entre les membres de l'Eglise, qui sont des distinctions de fonctions et de structures, relevant du service et non du pouvoir au sens courant du terme. Par ailleurs, le chapitre qui est consacré aux laïcs reprend les caractères qui ont été précédemment attribués au peuple de Dieu : sacerdoce, royauté, prophétie.

On pressent les conséquences théoriques et pratiques de ce renversement de perspective, avec la priorité qui est ainsi donnée aux notions de mystère et de peuple de Dieu sur celles de hiérarchie et de société, qui prévalaient auparavant. M.-D. Chenu voit dans ce renversement quelque chose de constitutionnel et rappelle qu'un amendement du cardinal Woytila, qui proposait de donner la priorité à la notion de « *societas perfecta* », fut rejeté. Le terme de « société » n'est pas repoussé pour autant ; il a sa place, seconde, à l'intérieur de la notion englobante de « communauté ». Le retentissement de ce changement sur la compréhension et sur les modalités de fonctionnement de l'autorité magistérielle, notamment en matière d'éthique, peut se formuler dans les propositions suivantes.

1. Tout d'abord — j'emprunte ici les termes du P. Chenu — « *c'est en parfaite homogénéité avec cette conception* (celle qui inscrit la société hiérarchique dans la communauté ecclésiale) *que le peuple de Dieu, communauté hiérarchique, est considéré comme sujet porteur de la Parole et, à ce titre, jouit du* sensus fidei *dans son comportement quotidien et dans sa*

participation au progrès du dépôt de la foi. Le magistère est sans doute un conditionnement nécessaire de son orthodoxie, mais il n'est pas le détenteur de la présence de l'Esprit, promoteur de la tradition vive — l'Ecriture en acte — et distributeur des charismes »[12].

2) Dès lors, dans la mesure où la structure « Eglise enseignante - Eglise enseignée » réservait l'autorité de la foi exclusivement au « corps pastoral » et accentuait la passivité des simples fidèles face à l'appareil hiérarchique (conception si caricaturalement proposée par Pie X dans un passage célèbre de *Vehementer*), elle est en contradiction avec la théologie développée par *Lumen gentium*. La responsabilité du message évangélique confiée à l'Eglise incombe à tous ses membres et elle est active : une co-responsabilité active qui s'appuie sur la distinction fondamentale « communauté-ministères », mais qui ne s'accommode pas d'un dualisme qui opposerait clercs et laïcs. La co-responsabilité éthique des fidèles se trouve donc affirmée : aucun d'entre eux, qu'il soit « divinement » institué (évêque, collège épiscopal, pape) ou non, ne peut en être démis, ni ne doit s'en démettre. Ce qui veut dire que le simple fidèle ne saurait, de principe, se contenter d'une conduite de stricte conformité au précepte venu d'ailleurs, comme si l'autorité dont cet ailleurs, en l'occurrence le Magistère, se trouve légitimement investi suffisait à obliger la conscience, alors que le dynamisme de la foi du chrétien en Eglise, et sa raison, en tant que raison pratique (conscience morale), appellent de droit la compréhension personnelle des motivations de son action.

3. En matière de foi et de morale, il existe donc une authentique autorité chrétienne du peuple de Dieu et de ses membres en tant que tels. La prise de conscience de ce fait entraîne une profonde modification des rapports d'autorité, comme je viens de le rappeler, et l'apparition, au sein de l'Eglise catholique, d'une forme d'opinion publique. Sans doute, celle-ci ne s'identifie-t-elle pas à la régulation d'une majorité numériquement déterminée. Elle doit tenir compte, en premier lieu, de l'autorité principielle des Ecritures et de la Tradition, en second lieu et en rapport avec cette première régulation normative, de la position spécifique du Magistère institué. Mais, ces nuances rappelées, l'existence d'une opinion publique dans l'Eglise catholique est rendue nécessaire par l'environnement culturel des pays démocratiques ; elle est aussi appelée par le contraste que présentent à cet égard les régimes politiques de type totalitaire ; elle est enfin exigée par

12. M.-D. CHENU, « Société ? Communauté ? », dans **Jésus**, n° 50, septembre 1986, p. 3.

la liberté de conscience, la liberté religieuse et ce qu'a de plus fondamental la liberté chrétienne, en sa conjugaison avec la charité, qui nous vient de la Parole de Dieu. Les rapports d'autorité entre Magistère et simples fidèles ne peuvent plus ignorer, en contexte contemporain, cette exigence de la foi.

4. L'opinion publique s'est, en fait, plus d'une fois manifestée. Le cas d'*Humanae vitae* demeure exemplaire. Je ne fais que le rappeler. A certains égards, on peut considérer la publication de cette encyclique comme bénéfique, moins en raison du contenu précis de la norme édictée par Paul VI que pour le débat qu'elle a suscité. Sur une question qui concernait directement la plupart des chrétiens, elle leur a permis de prendre conscience de l'existence dûment motivée de divergences avec l'enseignement magistériel, et elle a permis au Magistère de mesurer l'écart qui se manifestait entre ses déclarations et leur réception (ou leur non-réception). Il faut noter qu'un débat s'est ainsi ouvert, qui dure encore, et qui devrait permettre aux simples fidèles comme aux représentants du Magistère de mieux mesurer la complexité de la question sexuelle et des exigences de sa gestion éthique, humaine et chrétienne. Question et exigences qui sont loin d'être maîtrisées (le seront-elles jamais ?) et qui appellent, à coup sûr, des réaménagements ultérieurs.

5. En relation avec ces problèmes, on peut penser que le Magistère devrait se garder, en ses prises de position éthiques, d'une tendance maintes fois manifestée à exagérer l'intangibilité des normes qu'il a édictées dans le passé et à confondre fidélité et immobilisme. C'est la « fidélité » à ses prédécesseurs qui a été une des raisons déterminantes de la prise de position de Paul VI sur la régulation des naissances. Les termes d'immutabilité, d'objectivité, d'absoluité, fréquemment employés en certains documents romains, témoignent de cette tendance à une immobilité que l'histoire dément [13]. Les changements survenus sur des points importants (le prêt à intérêt, les droits de l'homme, la liberté religieuse, le statut de la femme dans le couple, dans la famile et dans l'Eglise, etc., ainsi que sur une

13. Le cardinal Ratzinger fait un usage immodéré de ces termes, par exemple, dans sa conférence lors d'une session des évêques d'Amérique du Nord, à Dallas (4-9 février 1984). Ses rappels à l'ordre s'allient par ailleurs à un pessimisme théologique dont témoigne abondamment l'**Entretien sur la foi**. P. Valadier souligne avec raison les raccourcis et les amalgames risqués, les généralisations hâtives, que l'on trouve dans cet ouvrage (cf. **Etudes**, octobre 1985). De tels propos laissent pensif sur la crédibilité que l'on peut accorder à telle autre de ses interventions.

question qui n'est pas directement d'ordre éthique, la liberté de la recherche scientifique avec Galilée) sont là pour fournir la preuve que la fidélité à la tradition ecclésiale peut être comprise autrement que sous la forme de l'immobilisme. Invoquer cette forme de conservatisme est malsain : la crainte de se mettre en contradiction avec une position défendue antérieurement dans tel document magistériel empêche tout à la fois de prendre en compte les données nouvelles de l'évolution historique et la force inventive de la fidélité évangélique ; elle entame la crédibilité du discours magistériel en affirmant une continuité factice, en provoquant le soupçon ou le reproche justifié de duplicité.

6. Dans le cadre d'une opinion publique intra-ecclésiale, où les responsabilités des partenaires envers l'unité ne doivent pas réduire la nécessaire pluralité de son expression (selon la dialectique de Ricœur entre les tendances à dogmatiser et à problématiser), l'Eglise catholique devrait reconnaître officiellement le droit au désaccord pour des raisons dûment motivées, surtout quand on est affronté à des problèmes complexes qui nécessitent la recherche et le débat[14]. On peut d'ailleurs estimer que la qualité chrétienne et humaine de l'autorité du Magistère se mesure aussi à sa capacité de gérer les situations conflictuelles — je dirai même, plus profondément, le conflit comme situation permanente due aux diversités intra-ecclésiales —, de manière à produire avec l'active collaboration de tous des réconciliations jamais définitives, toujours provisoires, jamais complètes, toujours partielles. L'unité dans la différence constitue toujours un fragile équilibre, qui ne peut se maintenir que dans le mouvement.

7. Dans la question que nous traitons ici, une place spéciale est à faire au théologien moraliste. Il se trouve aux avant-postes et il est le premier intéressé par la liberté de recherche et par l'expression publique qu'il peut prudentiellement lui donner. Un congrès récent de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale (ATEM) rappelait à ce propos que le ministère spécifique du théologien moraliste, dans l'Eglise, se situe au carrefour de trois fidélités. Dans l'un des rapports élaborés en atelier, celles-ci sont définies ainsi : « 1) Le théologien moraliste est un témoin qualifié (compétent) de l'Ecriture et de la Tradition des mœurs chrétiennes ; 2) il est tenu par l'exigence de respecter intégralement la réalité éthique

14. La question du droit au désaccord a été relancée récemment avec le cas du théologien américain Charles Curran. Sur ce point encore, il est souhaitable qu'un libre débat puisse se développer et que soit évitée la synthèse cléricale trop précipitée de tel représentant du Magistère ou de tel théologien.

de l'action envisagée et des personnes qu'elle concerne ; 3) il sert, à sa place, la communion ecclésiale et écoute les diverses instances chargées du ministère de la règle de la foi. Ces trois fidélités peuvent se révéler conflictuelles. Toute réduction *a priori* à l'une des trois, notamment à celle qui sacraliserait unilatéralement l'obéissance au Magistère, est une trahison de son ministère spécifique ».

***

Je terminerai sur une note d'humour, en me référant aux deux textes suivants. Dans le passionnant livre que M. Balmary a consacré au « sacrifice interdit », elle écrit : « *A l'invariance des Ecritures répond la multiplicité des voix qui, de génération en génération, les parlent et s'entre-parlent par elles. Si ces textes sont notre mémoire, chaque itinéraire, chaque expérience humaine peut les revisiter ; s'ils sont vraiment notre mémoire, ils doivent contenir de quoi être, jusqu'à la fin des temps, lus nouvellement* » [15]. Où est le magistère ? Je dirai, faisant miennes ces lignes, qu'il est dans ces Ecritures et dans leur revisitation. J'ajouterai toutefois que celle-ci se fait toujours aussi en communauté ecclésiale et que la fonction magistérielle apparaîtrait d'autant plus importante que serait plus grande cette liberté retrouvée. Nécessité même, dans ce contexte, du Magistère, non pas d'abord ni principalement pour contrôler, rappeler à l'ordre, mais pour aider et guider sur le chemin de la liberté, condition de l'unité.

L'autre texte est de Paul VI, que j'avais oublié et que je retrouve avec plaisir à la fin de l'article déjà cité du P. Chenu : « *Nous allons avoir une période de plus grande liberté dans la vie de l'Eglise et, par conséquent, pour chacun de ses fils. Cette liberté signifiera moins d'obligations légales, moins d'inhibitions intérieures. La discipline formelle sera réduite, tout arbitraire sera aboli ainsi que toute intolérance, tout absolutisme. La loi positive sera simplifiée, l'exercice de l'autorité sera tempéré, le sens de la liberté promu* ». Et le P. Chenu d'ajouter, ce qui est mon souhait : « *Acceptons-en l'augure* ».

rené simon

15. M. BALMARY, **Le sacrifice interdit. Freud et la Bible**, Paris, Ed. Grasset, 1986, p. 17.

CONCILIUM REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

N° 208

SYNODE 1985 : UNE ÉVALUATION

Editorial par Giuseppe ALBERIGO et James PROVOST

Abonnement 1987 : 210 F (France) - 280 F (Etranger) - Le cahier : 65 F

Beauchesne Editeur, 72, rue des Saints-Pères - 75007 Paris - C.C.P. Paris 39 29 B

magistère et historicité

La distance qui semble se creuser entre la foi du catholique moyen et les déclarations du magistère, tout comme les variations de celles-ci au cours du temps, pose question au théologien. Comment comprendre la fonction magistérielle sans céder ni à l'inflation idolâtrique ni à la réaction de rejet ? Cette réflexion s'articule en trois moments. Elle montre d'abord que l'histoire est le lieu du magistère, en insistant sur le changement d'orientation opéré à Vatican II sur les rapports entre le peuple croyant et la hiérarchie. Il faudra ensuite établir sur quoi se fonde la nécessité de la tâche magistérielle dans la tradition catholique. C'est alors qu'apparaît sa relativité puisque son lien intrinsèque avec la foi et avec le sacrement fait de cette tâche un don de Dieu pour que se réalise la communauté ecclésiale. Enfin, on examinera à quelles conditions la terminologie du « service » ne risque pas de sombrer dans la rhétorique : résister à l'inflation consécutive à la définition de l'infaillibilité, rappeler la nécessité d'un contrôle institutionnel du pouvoir par toute l'Eglise, resituer la responsabilité magistérielle dans sa mission à l'intérieur du peuple croyant et non pas au-dessus de lui.

L'histoire de l'Eglise ne facilite pas la tâche du croyant catholique qui veut comprendre la fonction du magistère. Des variations considérables se sont introduites dans les directives du magistère pontifical au sujet des problèmes de notre temps : Pie VI condamne pratiquement les droits de l'homme (dans le Bref *Quod aliquantum*, du 10 mars 1791), alors que Paul VI et Jean-Paul II s'en font les héraults. Pie IX demande, dans son *Syllabus* (proposition 78), l'interdiction du culte non-catholique pour les immigrants protestants aux USA, alors que Vatican II prône la liberté religieuse comme une exigence évangélique. Pie XI fustige les velléités œcuméniques naissantes (*Mortalium animos*, du 6 janvier 1928), alors que les trois derniers papes ne cessent de proclamer l'œcuménisme comme une nécessité vitale pour l'Eglise.

Démuni des instruments d'interprétation juridique qu'ont forgés les théologiens au cours des siècles pour cerner la portée effective des décisions incombant au magistère, le catholique moyen est dérouté. Le sondage publié par *Le Monde* et par l'hebdomadaire *La Vie*, juste avant le voyage de Jean-Paul II à Lyon, témoigne que cette incertitude, provenant de variations historiques repérables par tous, est désormais assumée comme

allant de soi : elle justifie l'extrême liberté du catholique à l'égard de ce que disent les papes et les évêques. Le catholique moyen ne se sent pas lié par les déclarations des responsables de l'Eglise. Il admire Jean-Paul II, il prend dans ce que ce dernier affirme ou décide ce qui lui paraît acceptable. L'autorité pontificale formelle n'est pas contestée, son exercice ponctuel est librement apprécié. Il y a donc loin entre le comportement pratique des catholiques français (car le sondage ne porte que sur la France) et les requêtes de la théologie commune, point de référence encore obligé de l'administration romaine. Cette distance entre les vigiles de l'institution et le peuple croyant est pleine d'enseignements pour le théologien catholique qui ne se contente pas d'être le porte-parole de la bureaucratie ecclésiastique.

Un passage du livre de M. Gauchet me fournit le cadre de mon propos : *« S'il est besoin d'un appareil centralisé pour tout à la fois déterminer la doctrine, organiser sa pénétration et veiller à l'intime adhésion dont elle doit bénéficier, c'est parce qu'il y a ultime béance interrogative quant à la règle et quant au sens qu'il s'agit d'administrer. Lorsque la croyance et la loi sont reçues d'évidence, de par leur immémoriale provenance, ou lorsque, comme avec le Coran, c'est la voix même de Dieu qu'il nous est directement donné d'entendre, nulle nécessité d'une monarchie du dogme et d'une machine à intégrer les âmes. L'accord des esprits sur le fond est supposé aller de soi et la dispersion des foyers du culte est naturellement la règle. Quand il faut à l'inverse se préoccuper d'imposer le contenu détaillé des observances et de la croyance, et davantage encore, d'exercer une emprise rectrice sur la teneur de chaque acte de foi individuel, c'est que la détermination de ce qu'est en vérité la vivante volonté de Dieu est admise faire foncièrement question »* [1].

Ainsi, selon M. Gauchet, le magistère catholique prend origine dans le vide législatif laissé par Jésus. Celui-ci, en effet, n'a imposé à l'Eglise ni une constitution ni une loi. Devant chaque défi nouveau surgissant de son histoire intégrée à celle du monde culturel et politique, l'Eglise se trouve contrainte à prendre des décisions suppléant à la fluidité, pour ne pas dire à l'ambivalence, des textes fondateurs. Cette « béance » explique la nécessité de la fonction magistérielle ; elle ne fonde pas la prétention du magistère catholique à requérir pour ses décisions une garantie divine qui peut aller jusqu'à les garder de toute erreur dans l'interprétation de la foi

1. M. GAUCHET, **Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion**, Paris, Ed. Gallimard, 1985, pp. 189-190.

chrétienne (je fais allusion à l'infaillibilité de certaines décisions pontificales définie au concile de Vatican I). Si Jésus n'a pas laissé derrière lui une législation contraignante, les responsables ecclésiaux n'ont pas craint de lier en conscience le peuple croyant.

Comment entendre cette fonction sans tomber dans l'adulation idôlatrique (le pape est « Dieu ou le Christ sur terre ») ou sombrer dans l'irrévérence injustifiée (Rome est la grande Babylone perverse) ? J'essaierai cette tâche ardue de garder un équilibre précaire, tant la question a soulevé et soulève des passions contradictoires.

I

l'histoire, lieu du magistère

Ce titre peut paraître énoncer une banalité. C'est moins sûr si l'on songe à la tendance inhérente au magistère de gommer ses propres variations. Qui dit histoire dit tâtonnements et possibilité d'erreurs. Le magistère catholique n'échappe pas à cette condition. Il y échappe d'autant moins que la constitution *Lumen gentium* l'a placé, non au-dessus de l'Eglise, comme s'il ne participait pas au devenir du peuple de Dieu, mais bien à l'intérieur de ce peuple et à son service.

une révolution ?

Vatican II a opéré une révolution dans l'ecclésiologie. Jusqu'à ce concile, en effet, la tendance qui dominait était commandée par un dualisme entre le peuple chrétien et la hiérarchie ; par ce mot, on entendait le « corps social des responsables » : le pape et les évêques. Ni les prêtres séculiers ni les religieux ne font partie de la hiérarchie, même s'ils appartiennent au corps clérical. Mais la hiérarchie, elle, s'inscrit à l'intérieur du corps clérical : c'est en lui qu'elle se recrute, sans toutefois s'identifier à lui ; elle en représente l'élite dirigeante puisqu'elle possède tout à la fois les pouvoirs législatif, doctrinal et exécutif. Le clergé séculier et régulier n'appartient pas de droit aux assemblées conciliaires ou synodales ; seuls y participent les responsables épiscopaux des Eglises locales en communion avec l'évêque de Rome.

La hiérarchie est donc un corps social bien déterminé. Après le concile de Trente, la théologie l'appela « Eglise enseignante », les autres croyants, clercs et laïcs, étant « enseignés ». Le cas des dicastères romains (les ministères de l'administration centrale de l'Eglise catholique) est spécial : leur

autorité relève de leur participation à la charge du pontife romain dans la mesure où il la leur délègue. Il est certain que ces bureaux centraux tendent à s'assurer une certaine autonomie : le pape ne pouvant tout vérifier, il leur est facile d'amplifier l'autorité dont ils disposent par délégation et qui finit par s'exercer même sur les membres de droit de l'Eglise enseignante, les évêques, non sans quelques dommages pour l'autorité de ceux-ci. C'est une des raisons pour lesquelles Vatican II avait inscrit dans son programme une « réforme de la Curie » qui avait pour but principal de conduire les bureaux romains à une estimation plus modeste de leur rôle. Les événements survenus dans les deux dernières décennies ne vérifient pas l'espérance conciliaire : les dicastères gardent un poids démesuré dans la gestion de l'Eglise catholique. A tout observateur extérieur, il apparaît que les évêques jouissent d'une place beaucoup trop modeste.

La révolution inaugurée par Vatican II est d'abord théorique, ce qui n'exclut pas qu'elle ait eu des effets pratiques non négligeables. La théorie est assez simple : il s'agit de prendre au sérieux la définition de l'Eglise comme peuple de Dieu et de bannir le dualisme instauré par l'image opératoire qui oppose la hiérarchie et la masse des croyants.

histoire et hiérarchie

Le terme « hiérarchie » se meut dans l'orbite d'une pensée anti-historique. Il appartient, en effet, à une manière précise de régler les rapports du visible et de l'invisible. Dans le cadre de la religion traditionnelle, l'histoire des hommes est dépossédée de tout sens, car tout le sens lui vient d'ailleurs, l'origine, lieu des dieux, des héros et des ancêtres. Ce sont eux qui ont défini, sans négociation, les us, les lois et les rites. Ceux-ci, à leur tour, structurent le lien social et soutiennent le consensus nécessaire à la survie. Mais nul ne peut les discuter : les chefs ont pour tâche de veiller à leur bonne application. Dans ce cadre, il n'existe pas de « hiérarchie », il existe un dualisme entre la société globale et son origine à la fois inaccessible et impérative. Personne ne participe à l'autorité incontestée de l'origine dont les rites, les usages et les lois sont l'attestation présente. Nul défi nouveau ne peut pousser la chefferie à en donner une interprétation autorisée : quiconque disposerait de ce pouvoir le ravirait aux dieux, aux ancêtres ou aux héros.

La notion de hiérarchie exige donc un autre cadre de référence que celui de la religion traditionnelle, encore qu'elle manifeste la même opposition à l'histoire. Ce cadre est fourni par une image de Dieu qui, bien qu'attirant tout à lui, ne joue dans ce monde-ci que par une série de médiations. Le

Pseudo-Denys a remarquablement décrit les degrés de participation au « sacré ». Il est impossible de rejoindre le Divin sans les relais établis ou institués. Ces relais participent, à leur niveau, de la stabilité du Divin et de son pouvoir unifiant ; ils sont hors du devenir quant à leur fonction puisqu'ils sont ancrés dans l'Eternel. Dans la mouvance chaotique du temps et dans les variations de l'histoire, ils assurent l'immutabilité du Divin et de son lien aux humains.

La théorie pré-conciliaire de la « hiérarchie », fondée sur la scission entre les « hiérarques » et le peuple, s'enracine dans cette perspective. Les constructions juridiques élaborées pour définir l'autorité des hiérarques et assurer sa stabilité avaient pour but de conjurer l'agression sans cesse menaçante de la relativité historique et de la volonté individuelle. La hiérarchie incorpore « *l'altérité du fondement (le Divin) dans la substance même du lien social... Elle relève de la redistribution de la dimension religieuse par excellence, à savoir l'autorité absolue de l'ordre collectif établi sur la volonté des individus particuliers* » [2].

Si tel est bien l'horizon d'où se détache la « hiérarchie », et si elle est elle-même le support du magistère, il devient clair que ce dernier échappe à toute historicité et, en conséquence. à toute négociation avec le peuple : il dit dans le monde historique ce qui ne peut être que reçu d'ailleurs et appliqué, jamais discuté. Mais les variations de l'histoire de l'Eglise s'inscrivent en faux contre cette théorie de l'immutabilité. Les événements auxquels fut affronté le magistère catholique durant les XIXe et XXe siècles, les changements d'orientation qu'il dut opérer, obligèrent à abandonner une théorie qui ne rendait plus compte de la pratique réelle. Le concile Vatican II entérine officiellement cette rupture : il insère le magistère dans le devenir, il en maintient la nécessité, mais il le rend relatif.

II

nécessité et relativité du magistère

La théorie de la « hiérarchie » a soutenu une idéologie anhistorique du magistère dans la théologie pré-conciliaire : il n'est pas sûr que la révolution opérée par la constitution *Lumen gentium*, qui place les responsables ecclésiaux au sein du peuple croyant et non pas au-dessus de lui,

2. M. GAUCHET, op. cit., p. 33.

ait éliminé la nostalgie hiérarchique de la pratique des dicastères romains. La logique structurelle, inhérente au changement intervenu à Vatican II dans la conception de l'Eglise, ne peut produire que lentement des fruits institutionnels et pratiques. La nostalgie hiérarchique, c'est-à-dire la conviction que le magistère se situe entre Dieu et le peuple, est encore trop ancrée dans la mentalité pour qu'on ne soit pas tenté de revenir à l'ancienne forme de représentation. Il faut, en effet, évaluer les conséquences du changement d'orientation pour bien mesurer les résistances qu'il suscite. Pour percevoir le contenu de la transformation, deux procédures me paraissent indispensables : définir la nécessité du magistère en catholicisme et, sur cet horizon, en manifester la relativité, c'est-à-dire l'historicité.

la nécessité du magistère

En inscrivant le magistère dans le peuple et non au-dessus du peuple croyant, le concile marque sa nécessité, mais celle-ci ne ressortit plus à l'idéologie hiérarchique. En effet, ce qui est premier pour Vatican II, c'est le peuple croyant animé par l'Esprit, en marche vers le Royaume qu'il s'efforce tant bien que mal d'anticiper dans le temps.

Cette anticipation se réalise à plusieurs niveaux : d'abord dans la foi, remise de soi à Dieu et appropriation ou espérance des biens qu'il promet ; dans le sacrement ensuite, profession visible que le Royaume de Dieu est un don et que le peuple croyant n'en possède que les arrhes ; enfin, la pratique ou la communion fraternelle qui vérifie que la foi n'est pas illusion et le sacrement magie. Ce dernier point est si fondamental qu'il faut le tenir pour la clef de voûte de l'ensemble. Le don de l'Esprit a pour fin la communion fraternelle, où se réalisent concrètement la reconnaissance du Dieu de Jésus-Christ et l'union avec lui. La foi passera, les sacrements s'évanouiront, mais la communion demeure éternellement : en sa plénitude, aux formes insoupçonnées par nous qui vivons dans le temps déchiré par la violence, la haine, l'indifférence, elle est l'essence du Royaume de Dieu. Jésus est mort pour que tous soient un comme le Père et lui sont un. Si telle est l'Eglise, il est aberrant d'en condenser l'essence dans le magistère ou de situer celui-ci au-dessus du peuple. Le magistère n'a d'autre horizon que celui du peuple de Dieu. Il existe pour la communion et en elle, sur la base du sacrement, dans la foi et pour elle. S'il a un statut nécessaire, il n'a point de privilège : il passera, comme passeront la foi et les sacrements.

Le lieu où il s'insère dans cet ensemble définit sa nécessité. Il s'insère dans l'espace incertain qui est inhérent au statut du peuple croyant, entre les textes fondateurs, point focal de la parole de Dieu, et leur portée concrète dans l'histoire. Cette distance entre l'Ecriture et le mouvement historique peut être interprétée de manière différente quant à la nécessité d'un magistère. Ainsi, les Eglises issues de la Réforme qui, autant que nous, perçoivent la distance, et donc son défi au peuple croyant, ne jugent pas nécessaire d'en appeler à une autre autorité que celle de l'Ecriture reçue dans l'Esprit et lue en communauté. Tous sont chargés de faire en sorte que la distance inhérente au statut du peuple croyant ne soit pas source d'inertie ou d'évasion, qu'elle ne justifie pas la gnose. Autrement dit, le don de l'Esprit suffit à faire de l'Ecriture une parole de Dieu vivante lorsqu'elle est lue dans une communauté dont les membres critiquent mutuellement leur interprétation. A travers le mouvement humain de l'échange constant en communauté, l'Esprit fait apparaître le sens actuel des textes fondateurs. L'interprète autorisé est la communauté obéissant à la parole de Dieu ; point n'est besoin d'un corps institutionnel d'interprètes officiels.

La position de l'Eglise catholique est différente, mais non pas contradictoire. La communauté, c'est-à-dire le peuple croyant, est bien le lieu où l'Ecriture advient comme parole de Dieu contemporaine quand elle est interprétée dans la foi par don de l'Esprit. Mais, ajoute la tradition catholique, la communauté n'est pas un peuple inorganisé et sans structure : elle est un peuple où les croyants exercent des tâches diverses au profit de l'ensemble. La communauté n'est pas sans responsables ; elle les désigne pour veiller à ce que la foi en la Promesse de Dieu, ce qui la réunit, demeure sa raison d'être : peuple de Dieu. Ces veilleurs, s'ils sont du peuple et désignés par lui, sont des croyants. Croyants chargés d'une tâche spécifique, ils n'échappent pas au régime commun à tous les croyants : la foi est un don de Dieu.

C'est pourquoi leur tâche spécifique de veilleurs ne peut être dispensée d'obéir à ce régime. C'est pourquoi, encore, dans la tradition catholique, la responsabilité magistérielle a toujours été liée à un sacrement qui, dans ce cas, signifie le don de Dieu pour exercer une fonction précise. Le sacrement ne garantit pas que la charge soit assumée d'une manière digne ; il symbolise, pour une charge précise, ce qu'il signifie pour l'ensemble du peuple : la foi est un don de Dieu, la communauté est un don de Dieu. Aussi les charges dans et pour la communauté ne tiennent de celle-ci ni leur origine ni leur autorité : elles sont données par Dieu

qui fait exister ensemble la communauté et les charges qu'elle exige. Le rôle du sacrement s'arrête là : manifester que l'autorité d'une charge ne vient ni de la valeur du sujet ni de sa désignation par la communauté : elle vient de Dieu. Mais le sacrement n'exige pas que la charge soit effectivement exercée, pas plus qu'il n'en garantit le bon usage. Il ne sacralise pas, il marque une césure. Aussi la nécessité du sacrement pour remplir une charge magistérielle fonde-t-elle, finalement, la relativité de celle-ci.

la relativité du magistère

Dans la tradition catholique, la distance entre les textes fondateurs et le contemporain de la parole de Dieu dans le peuple croyant situe le lieu du magistère, sa nécessité. Celle-ci est concrètement désignée par le sacrement qui transcrit, dans le cas particulier d'une charge, le régime général du peuple vivant de la foi. Mais le sacrement désigne aussi la relativité du magistère par rapport à la communauté ; il est la condition de possibilité du magistère, il n'en fonde pas l'exercice. Ce qui fonde celui-ci, c'est le lien de représentation d'une communauté. C'est en tant qu'évêque de l'Eglise qui réside à Lyon que l'évêque de cette ville participe à un concile ou à un synode. Il n'y participe pas en tant que personne consacrée jouissant d'un privilège. La résiliation du lien à la communauté résilie aussi la tâche magistérielle. Les évêques qui prennent leur retraite et qui n'ont plus de responsabilités dans une communauté n'ont plus à exercer la fonction magistérielle. Le lien avec une Eglise locale est donc nécessaire. Le sacrement n'ouvre pas l'accès à un corps privilégié qui se situerait « au-dessus », mais il permet de s'insérer « autrement » dans le peuple : en ayant capacité pour exercer une tâche de responsable. Cette tâche n'étant plus remplie, le sacrement, de soi, n'impose ni droit ni devoir autres que ceux qui s'imposent à tous les chrétiens catholiques. Ainsi, le lien de responsabilité étant le fondement de l'exercice de la fonction magistérielle, celle-ci est relative aux intérêts de la communauté, du peuple croyant. Le responsable magistériel ne saurait donc définir ces intérêts sans un échange constant avec le peuple dont il a la charge. Les formes institutionnelles de cet échange peuvent varier ; sa nécessité reste essentielle. Parler de relativité est une autre façon de désigner l'historicité du magistère.

Au début de cet article, j'ai rappelé que Pie VI avait condamné les droits de l'homme, alors que Jean-Paul II ne cesse de lutter pour qu'ils soient respectés. Pie XI s'enflammait contre l'œcuménisme, le concile de Vatican II et Paul VI y voient une action de l'Esprit. Historiquement,

ces variations sont si multiples qu'elles posent de graves problèmes aux théologiens qui interprètent le magistère à partir d'une vision hiérarchique non historique. Ils accumulent des prodiges d'argumentation juridique pour déterminer que, dans tel cas litigieux, le magistère n'avait pas réellement engagé son autorité. Ces précisions juridiques ne sont pas dénuées d'intérêt, mais elles laissent entier le problème. En revanche, si la tâche magistérielle est interne à la communauté ecclésiale, elle est soumise à la même relativité historique que toute l'Eglise terrestre. Il ne faut pas demander au magistère plus qu'on ne demande au peuple croyant formant l'Eglise.

Le magistère serait-il donc, à l'instar du jugement que Pascal portait sur Descartes, « inutile et incertain » ? A quoi bon la garantie qu'il prétend détenir de l'Esprit dans ses jugements doctrinaux et moraux, s'il travaille dans la même obscurité que tout le peuple croyant ? Essayons de préciser ce qu'il en est de ce pouvoir apparemment si précaire.

III

le pouvoir et le service

Les responsables ecclésiastiques aiment à appeler leur charge un service. Le pape n'hésite pas à se considérer comme le « Serviteur des serviteurs de Dieu ». Ce langage de service qui évoque manifestement l'épisode du lavement des pieds où Jésus se fait le serviteur de ses apôtres (Jn 13, 12-29) et celui où il met en garde contre le transfert dans la communauté des comportements des puissants (Mc 10, 42-45), peut n'être que rhétorique s'il n'est pas garanti par un contrôle institutionnel. Les responsables de l'Eglise n'échappent pas, par magie ou sainteté, à la dynamique impérialiste de tout pouvoir non contrôlé.

deux limitations au pouvoir

Ils n'y échappent pas par « magie » : j'entends ce terme par analogie. L'établissement dans la fonction de responsable, dont la condition d'exercice valide est le sacrement de l'ordre en son degré suprême, l'épiscopat, ne garantit pas le sujet humain de l'arbitraire du pouvoir. L'histoire de l'Eglise, trop oubliée en théologie, ne cesse de nous le rappeler : tant dans l'Eglise universelle que dans les Eglises locales, le sacrement n'assure pas automatiquement que la gestion soit évangélique ou, simplement, juste.

Ils n'y échappent pas davantage par « sainteté » : sans doute, la sainteté fait-elle beaucoup pour purifier l'exercice du pouvoir ou la volonté de puissance ; mais, dans notre condition historique, comme l'histoire de l'Eglise l'atteste, elle ne préserve pas de l'erreur ni même de la démesure. C'est être naïf apologète que de taxer les inquisiteurs de péchés personnels : ils étaient malheureusement souvent de saintes gens qui croyaient travailler pour la gloire de Dieu, et certains n'ont pas hésité à remplir leur tâche au risque de leur vie. La passion de l'Eglise, considérée comme groupe à sauvegarder, les empêchait de voir et d'entendre la souffrance des individus et de mesurer combien, à long terme, leur zèle intempestif et malsain aura étouffé la voix de l'Evangile. Ce type d'hommes existe encore dans l'Eglise ; leur nuisance, cependant, est tempérée parce que des lois extérieures à l'Eglise maintiennent leur zèle mal éclairé dans des limites raisonnables.

Ces deux limitations témoignent du caractère précaire de l'équivalence proclamée entre le « pouvoir » ecclésiastique et le « service » de tous. C'est dans la mesure même où ce caractère précaire est reconnu et qu'on s'efforce de le surmonter institutionnellement, je veux dire par contrôle, que l'équivalence proclamée a quelque chance d'échapper à l'hypocrisie.

l'infaillibilité

Peut-être objectera-t-on à cette présentation, qui paraîtra à certains pessimiste, à d'autres respectueuse de l'histoire , que j'ai oublié une donnée propre à l'ecclésiologie catholique : l'infaillibilité. Il n'en est rien.

Des doutes se sont levés dans l'Eglise catholique sur l'opportunité, et même sur la validité, de la définition de l'infaillibilité, promulguée à Vatican I et replacée dans un contexte plus large par *Lumen gentium* à Vatican II. Ces doutes sont alimentés par l'histoire qui a suivi le concile Vatican I. En effet, comme le montre si bien le P. Tillard, la définition de l'infaillibilité a entraîné une inflation presque idôlatrique du magistère suprême [3]. Devant la débauche de qualités attribuées au pape, on comprend que des théologiens aient éprouvé le besoin de relativiser cette définition, en se fondant sur ses effets pervers et sur l'histoire réelle du christianisme. Ce fut le propos de H. Küng, dans son ouvrage *Infaillible ?* [4]. Le livre lui attira quelques ennuis de la part des vigiles de l'orthodoxie, pourtant

3. J.-M. TILLARD, **L'évêque de Rome**, Paris, Ed. du Cerf, 1983.

4. H. KÜNG, **Infaillible ?**, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1971.

moins vigilants sur l'inflation du « dogme » qui a fait plus de tort à la crédibilité de l'Eglise catholique que la stratégie de déflation.

Quoi qu'il en soit, H. Küng a proposé une interprétation qui ne me paraît pas satisfaisante : il juge qu'il serait bénéfique de substituer à l'adjectif « infaillible » le qualificatif d'« indéfectible ». Il veut signifier par là que la garantie accordée par l'Esprit à la responsabilité magistérielle ne porte pas sur la vérité objective et éternelle de quelques formulations juridiquement bien déterminées, mais qu'elle soutient la globalité de la gestion magistérielle dans sa volonté de fidélité à l'Evangile. Je ne suis pas certain qu'en ayant voulu être critique, en même temps que respectueux de l'histoire, H. Küng n'ait pas concédé davantage à la garantie d'infaillibilité que n'en exige la définition de *Pastor aeternus*, resituée dans l'ecclésiologie de Vatican II.

le magistère au service du peuple croyant

Les textes des deux conciles que je viens d'évoquer posent une limite : le magistère suprême, non en sa fonction, mais en des actes précis dans lesquels se trouve volontairement engagée l'expression de la foi de toute l'Eglise, jouit d'une garantie contre l'interprétation erronée de l'Evangile. Cette garantie est négative et elle ne porte que sur la formulation : rien ne peut être proposé avec autorité à la foi de l'Eglise qui serait contraire au *sensus fidelium*. Le même Esprit qui anime l'Eglise en son entier garantit négativement la formulation de sa foi quand elle s'exprime dans un contexte précis.

D'autres Eglises pensent différemment la garantie de la fidélité à l'Evangile. Et c'est leur droit. La tradition catholique, elle, a cru bon d'accréditer certains actes du magistère, en leur formulation même, d'une garantie négative. Ce faisant, elle a pourtant usé de la plus grande sobriété. Car le magistère n'est pas infaillible comme tel, mais sont infaillibles certains actes tout à fait déterminés, dans l'espace de la foi et de l'éthique qui lui est relative, et pour autant que ces actes sont posés au nom de toute l'Eglise.

Le magistère n'est pas au-dessus de l'Eglise, comme s'il disposait librement de la foi : il est dans l'Eglise. Il n'a pas de pouvoir discrétionnaire, ni un don de bon gouvernement. Il peut prendre des décisions erronées et inopportunes. Aussi la plus grande révérence à l'égard du magistère catholique consiste à lui rappeler les contraintes qu'il s'est lui-même imposées pour être fidèle à sa mission de service. Car ces contraintes sont une barrière

contre la démesure qui habite tout pouvoir. L'inflation des qualités attribuées à ce magistère, au mépris des variations historiques, lui fait un tort infiniment plus grave que ne le fait la distance critique. Car l'inflation joue l'adulation de la volonté de puissance ; elle travaille contre l'impératif posé par Jésus : ceux qui ont le pouvoir dans l'Eglise doivent être des serviteurs. C'est justement en raison de la sobriété des textes sur l'exercice de la responsabilité dans l'Eglise qu'il est nécessaire qu'un contrôle institutionnel existe. Vatican II a donné des orientations pour sa mise en place. La lenteur de leur application ne doit pas déconcerter : elle relève de la lenteur, partout constatée, des mutations institutionnelles. L'Esprit ne violente pas le rythme de l'histoire des institutions et des mentalités.

***

Le magistère catholique n'est pas une entité divine qui échapperait à l'aléatoire de notre histoire. Intérieur à l'Eglise historique, il en vit les tâtonnements, les erreurs, les indécisions, les palinodies, il en exacerbe parfois les tentations. Sa grandeur vient de ce que, dans le labyrinthe de notre histoire, il s'efforce tant bien que mal de témoigner de l'Evangile. L'Esprit ne lui facilite pas la tâche, pas plus qu'il ne la facilite à toute l'Eglise, puisqu'il le frustre de toute situation exceptionnelle ; il ne lui accorde même pas nécessairement le charisme de prophétie. Cependant, il le garde, en des actes limités, d'induire l'Eglise en erreur sur l'Evangile. Ce n'est pas rien ; mais c'est infiniment moins que ce que l'exacerbation de l'idéologie hiérarchique a voulu faire croire aux catholiques. Le retour à la sobriété et à l'historicité ne peut que favoriser la vérité de la rhétorique : le magistère est au service du peuple croyant.

christian duquoc

le magistère en ses connexions avec l'écriture, la tradition et la théologie

Dans l'Eglise comme dans la société, il s'agit désormais d'articuler entre elles les instances magistérielles, instituées ou informelles, qui sollicitent l'adhésion des individus et des groupes. A la différence de la société, l'Eglise se réclame d'une norme qui la précède et la dépasse, l'Evangile. C'est à partir de ce point focal qu'on se propose ici de repenser les rapports mutuels de l'Ecriture, de la tradition, de la théologie et du magistère ecclésial. L'Ecriture livre le critère décisif de toute confession de foi chrétienne. La tradition n'est rien d'autre que la vie du peuple fidèle à travers le temps, inspirée et nourrie par l'Evangile. La théologie est toute entière au service de l'Evangile et de la communauté croyante, sans autre autorité que celle d'une recherche loyale de la vérité. Le magistère représente la dimension prophétique du ministère pastoral, dont la vocation propre est de proclamer l'Evangile du salut selon la charte scripturaire et d'édifier sur ce fondement un peuple de frères, tout en écoutant les avis parfois critiques de la théologie.

Il est assez plaisant de voir le législateur français créer un grade universitaire dénommé « magistère » alors que, depuis plus d'un siècle, la langue théologique réserve ce terme à une institution qui se pose en s'opposant, précisément, aux magistères traditionnels liés au savoir et à la compétence. De tels clivages sémantiques invitent le théologien à confronter sa conceptualité propre aux évolutions qui marquent d'autres secteurs de la recherche, voire le langage courant. Ainsi donc, l'expression « magistère » n'est nullement reléguée au musée des jargons anachroniques. Il se pourrait même que son usage actuel rappelle à la théologie des horizons et des enjeux dont elle a perdu le souvenir. Commençons par situer notre propos dans le contexte *des* magistères multiples et divers qui s'exercent présentement sous nos yeux.

une question incontournable

Selon l'étymologie, le mot « magistère » évoque le surcroît (*magis*) de sagesse, de science ou d'expérience qui confère ascendant et prestige à celui qui présente ces qualités, mais aussi — indirectement — à la fonction qu'il remplit dans la société. Le maître a beau se cantonner dans les étroites

limites de sa spécialité, son activité finit toujours par affecter la vie des groupes où elle se déploie. A mesure que l'enseignement du sage socratique se trouve relayé par des instances de plus en plus différenciées, les incidences sociales de la fonction magistérielle gagnent en étendue et en profondeur. Songeons, par exemple, à l'extension croissante de ce qu'on appelle, peut-être improprement, le « pouvoir médical » et qui est d'abord un magistère social. La question n'est donc pas de savoir si l'on est pour ou contre tel ou tel magistère ; nous devons nous demander comment gérer la coexistence (et les interférences réciproques) des magistères actuellement repérables.

Les régimes autoritaires se donnent l'illusion de résoudre le problème à bon compte, en confiant à l'exécutif une magistrature idéologique à laquelle nul, théoriquement, ne peut se soustraire. Nous savons aujourd'hui que, loin de les abolir, les dictatures suscitent les magistères clandestins. Dans les démocraties occidentales, la diversité souvent conflictuelle des magistères s'affiche au grand jour. Si l'audience des intellectuels, des artistes et des théoriciens, tend à faiblir, les médias, les technocrates et les « religions » nouvelles occupent la place avec une efficacité bien plus redoutable. Or, qu'elles le veuillent ou non, les Eglises subissent de plein fouet l'emprise de ces mutations. Non seulement les chrétiens sont quotidiennement sollicités par les magistères sociaux qui se disputent une clientèle de consommateurs, mais ils reproduisent, à l'intérieur de leurs Eglises respectives, les stratégies magistérielles de la société globale. Progressistes et intégristes possèdent leurs tribunes, diffusent leurs publications et célèbrent leurs rites. A côté du magistère ordinaire de la hiérarchie, toutes sortes de groupes répandent leurs propres « enseignements » : mouvements socio-politiques, communautés charismatiques, exégètes et théologiens, spécialistes des sciences humaines, etc. Ainsi, dans l'Eglise catholique, le discours officiel *du* magistère, fondé sur l'autorité instituée, se double d'une multitude de discours relevant de modèles magistériels tout autres, fondés tantôt sur l'authenticité spirituelle d'une expérience, tantôt sur un projet de changement social, tantôt sur un savoir-faire d'ordre technique. Si le problème n'est pas entièrement nouveau, il revêt sans nul doute une acuité inédite en raison de l'actuelle multiplication *des* magistères concurrents et de l'explosion des techniques de communication.

Dans l'Eglise comme dans la société, il s'agit désormais d'articuler entre eux les magistères, anciens ou nouveaux, qui réclament l'adhésion des individus et des groupes. Lorsque l'équilibre traditionnel des valeurs est remis en cause par les avancées de la technologie, les sociétés démocra-

tiques créent des « comités d'éthique », juridictions informelles destinées à canaliser tant bien que mal les régulations des comportements collectifs. A la différence de la société, l'Eglise se réfère à une norme qui la précède et la dépasse. Or cette norme jaillit d'une parole que les croyants ne peuvent qu'accueillir : l'Evangile consigné dans l'Ecriture, communiqué par la tradition et que la théologie ne cesse de scruter. A quelles conditions ces trois instances — Ecriture, tradition et théologie — rendent-elles un témoignage cohérent à la parole fondatrice ? Quel est, à cet égard, le rôle spécifique du magistère hiérarchique dans ses rapports avec les autres formes de magistère intra-ecclésial ? Nous examinerons ces questions du point de vue de la théologie fondamentale, c'est-à-dire en tentant de dégager les structures et les processus qui permettent de comprendre le christianisme en son devenir.

quel fondement scripturaire ?

Par rapport à l'Ecriture, la conception catholique du magistère institué soulève deux sortes de problèmes : 1) L'Ecriture telle que nous la lisons aujourd'hui autorise-t-elle cette conception ? 2) Que faut-il penser de la fonction normative que la tradition catholique attribue au magistère hiérarchique dans l'interprétation des écrits bibliques ?

A la première question, le magistère lui-même apporte des éléments de réponse. *Lumen gentium* (chap. III, nº 25) contient l'exposé le plus récent et le plus autorisé de la doctrine catholique en matière de magistère ecclésial. Or ce paragraphe renvoie (moyennant le sigle « cf. ») à trois passages du Nouveau Testament : Mt 13, 52, 2 Tm 4, 1-4 et Lc 22, 32. Le premier texte reproduit une parole de Jésus à ses disciples : « *Tout scribe instruit du royaume des cieux est comparable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux* ». Le deuxième passage est une recommandation à Timothée : « *Proclame la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprends, menace, exhorte, toujours avec patience et souci d'enseigner* ». En Lc 22, 32, Jésus dit à Simon Pierre : « *J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères* ». Il est manifeste que ces trois passages ne constituent pas la *source* du discours conciliaire sur le magistère infaillible du collège épiscopal et du pontife romain.

Pour l'essentiel, cette source est autre que biblique. Il s'agit des deux constitutions dogmatiques promulguées en 1870 par le premier concile du Vatican. Or, sur le point qui nous importe, Vatican II reprend expli-

citement à son compte le second de ces documents (*Pastor aeternus*) [1]. Le chapitre 1er de cette constitution traite de « l'institution de la primauté apostolique dans le bienheureux Pierre ». Que la primauté de juridiction sur toute l'Eglise ait été confiée par Jésus à Pierre, Vatican I le déduit de deux témoignages évangéliques : Mt 16, 16 sv. et Jn 21, 15 sv. Le chapitre II, qui affirme « la perpétuité de la primauté du bienheureux Pierre dans les pontifes romains », s'appuie sur quelques déclarations patristiques. Quant au chapitre III, consacré au pouvoir et à la nature de la primauté pontificale, il invoque globalement « le témoignage évident des saintes Ecritures », tout en citant un extrait de la bulle *Laetentur caeli* du pape Eugène IV (1439). Le IVe et dernier chapitre définit le dogme de l'infaillibilité personnelle du pape. Voici en quels termes le concile indique ses sources : « *Le Saint-Siège a toujours professé* (le magistère suprême du pape) ; *l'usage perpétuel des Eglises le prouve et les conciles œcuméniques, surtout ceux où l'Orient se rencontrait avec l'Occident dans l'union de la foi et de la charité, l'ont déclaré* ». Aux assertions antérieures du magistère romain qui sont alors reproduites, Vatican I ajoute le témoignage de « tous les Pères vénérés » et des « saints docteurs orthodoxes ». En effet, déclare le concile, « *ils savaient parfaitement que ce siège de Pierre demeurerait pur de toute erreur, aux termes de la promesse divine de notre Seigneur et Sauveur au chef de ses disciples : " J'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas ; et quand tu seras revenu, affermis tes frères "* (Lc 22, 32) ».

Faisons le point. La conception du magistère ecclésiastique, telle que Vatican II l'expose dans *Lumen gentium*, repose essentiellement sur une tradition magistérielle dogmatisée par Vatican I. Les passages du Nouveau Testament qu'on invoque (spécialement Mt 16, 16 sv., Lc 22, 32 et Jn 21, 15 sv.) sont cités à l'appui de cette doctrine et font implicitement l'objet d'une interprétation conforme au discours magistériel. C'est ici que, dans la lecture que nous faisons aujourd'hui des textes dogmatiques, des magistères parallèles ou officieux interfèrent avec le magistère hiérarchique. A l'instance exégétique, il convient d'ajouter les acquis que nous devons aux sciences historiques : loin d'avoir contribué à l'unité de l'Eglise, l'affirmation de la primauté romaine a constitué, tout au long du deuxième millénaire, un facteur de division — non seulement à l'égard de l'Orient, mais aussi en Occident qui vit trois papes se disputer le pouvoir lors du

1. Document daté du 18 juillet 1870 : **Enchiridion**, Denzinger, Schönmetzer, 3050-3075 (cité ensuite DZS) ; **La foi catholique**, Ed. de l'Orante, 466-485 (cité ensuite FC).

grand schisme (1378-1447) et qui connut la Réforme protestante. Un troisième magistère mêle aujourd'hui sa voix à celle des exégètes et des historiens : il s'agit de la conscience œcuménique qui marque de plus en plus le travail des théologiens eux-mêmes. Les particularités des diverses traditions confessionnelles ne sont pas niées, mais la théologie se doit de les référer en permanence à ce que toutes les Eglises considèrent comme étant l'âme et la règle décisive du témoignage évangélique : la parole de Dieu, l'action de l'Esprit, l'unité voulue par le Christ.

Cela signifie concrètement que des catholiques de plus en plus nombreux prennent conscience du caractère particulier de la « lecture » que le magistère hiérarchique de leur Eglise fait des textes bibliques qu'il invoque pour légitimer ses positions. Or ce même magistère pratique d'autres types de rapport à l'Ecriture, comme en témoignent notamment les deux premiers chapitres de *Lumen gentium*. La parole vivante de Dieu consignée dans la Bible y apparaît véritablement comme la source et le terreau nourricier de l'Eglise, peuple de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit. Voilà une démarche qui recueille l'adhésion de nombreux chrétiens, y compris parmi ceux que rebute le discours auto-justificatif du magistère romain.

l'interprétation authentique de l'écriture

La question du fondement scripturaire est évidemment liée à celle des règles qui doivent présider à l'interprétation du texte biblique. Or, face au *sola scriptura* des réformateurs du XVIe siècle, le concile de Trente avait décrété dès 1546 que personne ne devait, « *en se fiant à son jugement, oser détourner l'Ecriture sainte vers son sens personnel, contrairement au sens qu'a tenu et que tient notre mère la sainte Eglise, à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation véritables des saintes Ecritures* » [2]. En 1870, la constitution *Dei Filius* réitéra cette mise en garde en termes pratiquement identiques (DZS 3007 ; FC 157). A première vue, Vatican II confère un tour plus rigide aux déclarations antécédentes du magistère : « *La charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Eglise, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ* » (*Dei Verbum*, n° 10). Or cette phrase est suivie d'une précision qu'on chercherait en vain dans les textes de Trente ou de Vatican I : « *Pourtant, ce magistère n'est pas au-dessus*

2. « Décret sur l'édition de la Vulgate et l'interprétation de l'Ecriture » (4 février 1546) : DZS 1507 ; FC 154.

de la parole de Dieu, mais il est à son service (*ei ministrat*) ». Rappel salutaire d'une tradition vénérable, et qui introduit dans le discours magistériel un critère d'évaluation dont celui-ci ne dispose pas à sa guise. Cette formule lapidaire de *Dei Verbum*, qui a la valeur d'un retour aux sources patristiques, contient une promesse dont on peut se demander si la théologie postconciliaire s'est employée à l'honorer.

Notons que le n° 12 de la même constitution apporte d'utiles compléments : « *Puisque la sainte Ecriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, témoigner une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Ecriture, eu égard à la tradition vivante de toute l'Eglise et à l'analogie de la foi. Il appartient aux exégètes de s'efforcer, suivant ces règles, de pénétrer et d'exposer plus profondément le sens de la sainte Ecriture, afin que, par leurs études en quelque sorte préparatoires, mûrisse le jugement de l'Eglise. Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Ecriture est finalement soumis au jugement de l'Eglise, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter* ».

Une certaine autonomie est ainsi reconnue au travail exégétique, et l'expression « jugement de l'Eglise » se substitue à la mention du seul magistère. Que ces deux termes ne s'identifient pas forcément, cela semble ressortir du passage suivant du décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise : « *Il est nécessaire que, dans chaque grande aire culturelle, une réflexion théologique soit encouragée par laquelle, à la lumière de la tradition de l'Eglise universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les saintes lettres, expliqués par les Pères de l'Eglise et le magistère, seront soumis à un nouvel examen* » (*Ad gentes*, n° 22). Cette fois, l'instance théologique est positivement prise en compte, à tel point qu'on lui reconnaît le droit de soumettre à un nouvel examen les interprétations autorisées de l'Ecriture, y compris celles du magistère hiérarchique. Observons par ailleurs la référence à la tradition de l'Eglise universelle ainsi que la mention, apparemment sur un pied d'égalité, des Pères de l'Eglise et du magistère.

Ces amorces mériteraient d'être exploitées et développées, ne fût-ce qu'en raison du contentieux négatif qui obère les rapports du magistère catholique et des sciences bibliques. Rappelons, par exemple, que la Commission biblique, instituée en 1902 au sein de la curie romaine, interdit successivement de mettre en doute les assertions suivantes : Moïse est l'auteur du Pentateuque (27 juin 1906 : DZS 3394 sv.) ; l'apôtre Jean a rédigé

le quatrième évangile (29 mai 1907 : DZS 3398 sv.) ; le prophète Isaïe est l'unique auteur du livre qui porte son nom (29 juin 1908 : DZS 3505 sv.) ; les premiers chapitres de la Genèse doivent être interprétés en termes littéralement historiques (30 juin 1909 : DZS 3512 sv.). Il s'agit là d'actes magistériels puisque Pie X conféra en novembre 1907 aux décrets de la Commission biblique la même autorité que celle qui s'attache aux décisions des dicastères romains. Plus de quarante ans plus tard, dans l'encyclique *Humani generis* (12 avril 1950), le pape Pie XII poussera cette logique jusqu'à ses ultimes conséquences : « *Les théologiens doivent sans cesse revenir aux sources de la Révélation divine. C'est leur rôle de montrer de quelle manière les enseignements du magistère vivant se trouvent explicitement ou implicitement dans les Ecritures et dans la tradition* (...). *Dieu, en effet, a donné à son Eglise, avec les sources que nous avons mentionnées, un magistère vivant pour éclairer et dégager ce qui n'était contenu dans le dépôt de la foi que d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite. Ce dépôt, ce n'est pas à chacun des fidèles ni même aux théologiens que le divin Rédempteur en a confié l'interprétation authentique, mais au seul magistère de l'Eglise. Or si l'Eglise exerce ce rôle, comme il lui est souvent arrivé au cours des siècles, par voie ordinaire ou extraordinaire, il est trop évident que c'est une méthode fausse d'expliquer le clair par l'obscur ; bien plus, c'est l'ordre contraire qui s'impose à tous* » (DZS 3886 ; FC 510). C'est dire que, non seulement le magistère hiérarchique se substitue aux magistères traditionnels de l'exégèse et de la théologie, mais — ce qui est bien plus problématique — le discours magistériel l'emporte, comme critère de la vérité révélée, sur les « obscures » indications de l'Ecriture.

tradition et magistère

La dérive institutionnelle qui vient d'être signalée est comme le point d'orgue d'un long débat touchant la dialectique de l'Ecriture et de la tradition dans la théologie catholique des temps modernes.

La polémique anti-protestante eut tôt fait de restaurer la formule *partim partim*, que le concile de Trente avait sciemment écartée [3]. Malgré les tentatives de ressourcement biblique et patristique entreprises par un Moehler ou un Newman, la théologie dominante du XIXe siècle, représentée par les maîtres jésuites du Collège romain, élabora une doctrine de

3. Cf. E. ORTIGUES, « Ecritures et traditions au concile de Trente », **Religions du livre, religions de la coutume**, Paris, Ed. Le Sycomore, 1981, pp. 161-191.

la tradition qui mettait celle-ci au service du magistère hiérarchique. L'Ecole romaine fournit à Pie IX les arguments qui allaient cautionner les définitions dogmatiques de 1854 et de 1870. Dès lors, non seulement la tradition se présente, à côté de l'Ecriture, comme une seconde source de la Révélation, mais elle se réduit à l'activité doctrinale du magistère, constituant ainsi un critère dogmatique pratiquement autonome.

Au lendemain de Vatican I, ce processus de rétrécissement se poursuit à propos de la notion de *regula fidei*. Cette expression, avec sa variante *regula veritatis*, est d'origine patristique. Chez Irénée et Tertullien, elle débordait le symbole baptismal et désignait le kérygme apostolique dans sa totalité. Or, à l'époque que nous évoquons, les théologiens catholiques distinguent une *regula fidei proxima*, qui est censée se confondre avec le magistère institué, et une *regula fidei remota*, qui serait constituée par l'Ecriture et la tradition. En d'autres termes, l'Ecriture et la tradition ont besoin, pour être correctement interprétés, de la caution herméneutique du magistère !

Dès avant Vatican II, ces thèses sont vigoureusement combattues par l'aile marchante de la théologie catholique elle-même. Grâce aux travaux de Geiselmann, de Congar et de bien d'autres, on se persuade que l'Ecriture et la tradition ne constituent pas deux « sources » distinctes de la Révélation qui se situeraient, en quelque sorte, sur le même plan ; on ne saurait concevoir entre elles un rapport de complémentarité matérielle ou thématique ; la tradition ne se réduit en aucune manière au seul magistère ecclésiastique. Autrement dit, l'idée d'un « contenu » particulier de la tradition s'efface devant la question des critères d'interprétation. Or, sous cet angle, seule l'Ecriture offre un point de départ indiscuté, admis par l'ensemble des Eglises chrétiennes. Le concile de Trente a-t-il réellement fermé la porte à une intelligence catholique du principe *sola scriptura* ?

On sait qu'il a fallu à Vatican II près de cinq années d'efforts et de discussions, parfois vives, pour mettre au point sa conception des rapports de l'Ecriture et de la tradition. Au n° 7 de la constitution *Dei Verbum*, on note une intéressante innovation terminologique. Alors que le concile de Trente parlait *des* traditions, Vatican II emploie le singulier, *la* tradition, signifiant par là que le processus de la transmission importe plus que le détail de ce qui est transmis. Le n° 8 propose une sorte de définition de la tradition. Sous l'influence de l'école de Tübingen, *Dei Verbum* affirme que *« l'Eglise, dans sa doctrine, sa vie et son culte, perpétue et transmet*

à chaque génération tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit ». Le n° 9 prend résolument le contre-pied de la théorie des deux sources. Pour éviter un conflit entre tenants du singulier *fons* et partisans du pluriel *fontes*, on utilise dans ce passage le terme plus rare de *scaturigo*. En insistant sur l'unité que forment l'Ecriture et la tradition, le concile évite certes la déplorable dichotomie de l'époque post-tridentine, mais il néglige du même coup de souligner la fonction critique que l'Ecriture exerce à l'égard de la tradition. Notons cependant que seule l'Ecriture est identifiée à la parole de Dieu ; la tradition *porte* ou *communique* la parole de Dieu, elle ne l'*est* pas. Quant au n° 10, il témoigne d'un effort louable pour rééquilibrer entre eux ces quatre pôles que sont l'Ecriture, la tradition, l'Eglise comme peuple et le magistère hiérarchique.

quel magistère des fidèles ?

La tâche du théologien n'est pas achevée pour autant. On doit se demander en particulier si la notion de tradition, revivifiée par Vatican II, nous habilite à concevoir quelque chose comme un « magistère des fidèles »[4]. Deux passages de *Lumen gentium* ouvrent, à cet égard, des voies nouvelles. Le chapitre II affirme que « *le peuple saint de Dieu participe aussi de la fonction prophétique du Christ* (...). *La collectivité des fidèles* (...) *ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le moyen du sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier* » (n° 12). Le chapitre IV, qui traite des laïcs, déclare : « *Le Christ, grand prophète, qui par le témoignage de sa vie et la puissance de sa parole a proclamé le royaume du Père, accomplit sa fonction prophétique jusqu'à la pleine manifestation de sa gloire, non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs dont il fait pour cela également des témoins en les pourvoyant du sens de la foi et de la grâce de la parole* » (n° 35). Comment ce sens et ce témoignage de la foi, qui appartiennent à tous les baptisés, s'articulent-ils avec le magistère institué ? Vatican II ne le dit pas.

D'un côté, le concile insiste sur la nécessaire docilité des fidèles à l'égard de la hiérarchie : « *Les laïcs doivent embrasser, dans la promptitude de l'obéissance chrétienne, ce que les pasteurs sacrés, en tant que représentants du Christ, décident au nom de leur magistère et de leur autorité dans l'Eglise...* » (*Lumen gentium*, n° 37). D'autre part, le même passage souligne que les pasteurs, « *avec l'aide de l'expérience des laïcs, sont mis*

4. Tel est le titre du n° 200 de la revue **Concilium** (1985).

en état de juger plus distinctement et plus exactement en matière spirituelle aussi bien que temporelle, et c'est toute l'Eglise qui pourra ainsi, renforcée par tous ses membres, remplir plus efficacement sa mission pour la vie du monde ». En réalité, il manque à Vatican II une théologie de la fonction prophétique des laïcs ; il ignore ce que Newman appelait en 1859 la « consultation des fidèles en matière de doctrine » ; il ne mentionne nulle part la problématique pourtant traditionnelle de la « réception » des lois et des dogmes. Le mot *receptio* figure sept fois dans les textes conciliaires, mais il s'agit dans tous les cas de la réception des sacrements et non de la participation du peuple tout entier à la fonction prophétique du Christ.

A défaut de doctrine officielle, la tradition vivante s'exprime par des canaux officieux, voire souterrains. Le 3 septembre 1984, la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi publiait sous la signature du cardinal Ratzinger une « Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération ». On sait que ce texte très critique fut « mal reçu » par ceux qu'il visait. Il faut croire que le Vatican prit conscience du faux pas qu'il venait de commettre, puisque la même Congrégation fit paraître le 22 mars 1986, sous la même signature, une « Instruction sur la liberté chrétienne et la libération » [5]. Texte très différent du premier, dans la forme comme sur le fond. Selon des informations dignes de foi, le magistère romain a dû modifier son discours pour désarmer une opposition qui risquait de conduire à un schisme. *Les* magistères ou instances qui ont l'oreille des peuples latino-américains ont contraint l'ecclésiologie officielle à tirer les conséquences d'une « non-réception » de fait.

théologie et magistère

Les réflexions qui précèdent concernent toutes, d'une manière ou d'une autre, les rapports contrastés que la théologie n'a cessé d'entretenir avec le magistère hiérarchique. Il n'est pas question pour nous de reprendre l'ensemble de ce débat, d'autant que nous avons voulu nous borner à une analyse structurale des diverses approches de la question.

De ce point de vue, un essai de M. Seckler nous a paru particulièrement stimulant [6]. D'une histoire deux fois millénaire, l'auteur dégage sept

5. On trouve les deux textes dans un volume de la collection de poche « Documents d'Eglise », Paris, Ed. du Centurion, 1986, 95 p.

6. « Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft », **Die Theologie und das Lehramt**, Freiburg, Herder Vlg, 1982, pp. 17-62.

« modèles » ou paradigmes illustrant les rapports de la théologie et du magistère ecclésial. Le premier correspond à l'Eglise des Pères et du haut Moyen Age : l'activité théologique est alors intimement associée au ministère kérygmatique des pasteurs. On distingue cependant la réflexion sur la foi, ouverte à tous les baptisés, et l'annonce responsable de l'Evangile, liée au ministère ordonné et à la succession apostolique. A partir des XIe-XIIe siècles, un second modèle se dessine, qui voit la théologie se constituer en science selon l'épistémologie aristotélicienne. Ce discours rationnel sur la foi se distingue bientôt du ministère épiscopal de la prédication. Thomas d'Aquin n'hésite pas à parler de deux « magistères » dans l'Eglise : celui de la « chaire pastorale » et celui de la « chaire magistrale ». Distinction qui, en se pervertissant, va donner lieu à un troisième modèle, caractérisé par la juridiction corporative des facultés de théologie. Dès le XIIIe siècle, les docteurs en sciences sacrées s'attribuent une véritable magistrature idéologique, instruisant des procès et édictant des sanctions (exil, détention, excommunication). Par là, la théologie s'approprie une prérogative de l'autorité pastorale ; au lieu de s'en tenir à la force propre de l'argumentation, elle exerce un magistère institutionnel qui met en œuvre la force du droit et de l'administration. A l'inverse, le quatrième modèle se dresse contre l'institution au nom d'un accès charismatique à la vérité théologique. Le cas de Luther est ici exemplaire. Le réformateur, refusant de se soumettre à l'autorité du pape, demande à celui-ci de produire les preuves (notamment scripturaires) de ce qu'il enseigne. Forte de ses certitudes, la théologie affirme sa suprématie par rapport à un magistère de type juridique. Ebranlée par la Réforme, mais déjà troublée par ce qui s'était passé à Constance et à Bâle, l'Eglise catholique élabore au concile de Trente un cinquième modèle, qui repose sur deux piliers solidement reliés entre eux : un épiscopat qui définit la foi et gouverne l'Eglise, et des conseillers théologiques qui influent de manière décisive sur les débats conciliaires. Le sixième modèle est illustré par le théologien allemand I. von Doellinger qui attribue à la théologie la mission de former l'opinion publique et, par là, d'exercer une fonction sociale et politique. Contre toute prétention de la théologie à l'autonomie, le septième modèle s'emploie à la résorber dans le magistère hiérarchique. Cette conception, qualifiée de « totalitaire » par notre auteur et défendue notamment par les papes Pie XII et Paul VI, réserve l'activité théologique au seul magistère, quitte à « déléguer » à des théologiens certaines tâches ponctuelles. La plus haute fonction de la théologie consiste alors à montrer comment tel enseignement du magistère est contenu dans les sources de la Révélation.

D'autres cas de figure ont sans doute existé ou pourront se présenter un jour. Que ce soit pour se situer face à l'histoire ou pour évaluer des situations nouvelles, il importe que le théologien détermine quelques points de repère qui soient en même temps des points d'ancrage. Voici, sous forme de six propositions, ceux que nous entrevoyons au terme de notre parcours.

propositions théologiques

1. Le théologien catholique ne devrait pas se contenter d'étudier la conception du magistère doctrinal qui a cours dans sa propre Eglise. Il gagne à interroger les autres traditions chrétiennes : l'orthodoxie, pour lui demander de préciser son idée de la tradition ; le monde protestant, pour mieux comprendre comment les multiples magistères qui le traversent s'accordent (ou non) avec une identité protestante fondée sur l'Ecriture.

2. De même que la continuité du discours magistériel résulte, en grande partie, d'une relecture institutionnelle, de même le monopole magistériel de la hiérarchie catholique est plus apparent que réel. Les évêques, les prêtres, les catéchistes, les dirigeants de mouvements, les journalistes, les guides spirituels, tiennent des discours qui, en l'absence de statut officiel, sont « reconnus » en proportion même de leur impact et de leur pertinence.

3. Distinctes et irréductibles l'une à l'autre, la fonction magistérielle et la recherche théologique sont pourtant indissolublement liées. Il n'y a pas de théologie en dehors de la communion ecclésiale, que le magistère est appelé à servir ; le magistère ne peut, sans se renier, ignorer le travail des exégètes et des théologiens. L'intelligence de la foi est une quête solidaire, faite de mémoire, d'audace et de vigilance. Cette communauté de destin devrait permettre de dédramatiser bien des « affaires » où les questions de personnes occupent une place souvent disproportionnée.

4. En cas de conflit grave entre telle orientation théologique et l'enseignement du magistère, les uns et les autres s'efforceront d'observer les « règles » suivantes :

   a) Dans l'Eglise, l'autorité pastorale préside à la charité, et la vérité ne doit jamais s'affirmer aux dépens du respect dû aux personnes.

b) Dans la confession de foi de l'Eglise, il y a — selon la formule de Vatican II — une « hiérarchie des vérités », ce qui signifie que les questions relatives à la foi trinitaire et christologique l'emportent de loin sur toutes les autres.

c) Avant d'en venir aux sanctions, on fera jouer toutes les médiations régulatrices qu'offrent les multiples instances évoquées ci-dessus.

5. D'une manière générale, théologiens et magistère éviteront toute confusion entre leurs tâches respectives : aux chercheurs, la liberté requise, une compétence reconnue par leurs pairs, un sens aigu de l'analogie de la foi, le droit à l'erreur ; au magistère, une bonne culture théologique, le souci de construire l'unité dans la différence, une fidélité dynamique à l'Evangile, une grande docilité à l'Esprit.

6. C'est par rapport à l'Evangile qu'il convient de situer les quatre instances dont nous avons étudié les connexions mutuelles :

a) L'Ecriture, comme attestation fondatrice de l'Evangile, constitue le critère décisif de la confession de foi ecclésiale, et cela dans un dialogue vivant avec les trois autres instances.

b) La tradition n'est rien d'autre que la vie du peuple chrétien à travers le temps, inspirée et nourrie par l'Evangile ;

c) La théologie est toute entière au service de l'Evangile médité, annoncé et vécu, sans autorité autre que celle d'une loyale et humble recherche de la vérité ;

d) Le magistère représente la dimension prophétique du ministère pastoral, dont la vocation propre est de proclamer l'Evangile du salut selon la charte scripturaire et d'édifier sur ce fondement un peuple de frères, tout en écoutant les avis parfois critiques de la théologie.

charles wackenheim

table des matières du tome XXXV 1986

thèmes d'ensemble

éditoriaux

articles

chronique

position

bibliographie

lumière & vie 1987

181 La religion chrétienne face aux racismes

Les mouvements migratoires qui amènent à coexister dans une même société des groupes différents par leur origine ethnique, leur culture, leur religion, ne sont pas près de cesser. Ce fait social et politique appelle les chrétiens à s'interroger sur leurs racines et sur leur rôle présent et à venir dans cette conjoncture difficile.

Mission des laïcs et mission de l'Eglise 182

Le prochain Synode des évêques offre l'occasion de faire le point sur la place effective des laïcs dans les communautés et sur le sens d'évolutions récentes en ce domaine qui touche au cœur même de l'Eglise et de sa mission dans le monde.

183 Le Sermon sur la montagne

Les chapitres 5, 6 et 7 de l'évangile de Matthieu, considérés comme un ensemble, seront étudiés aux points de vue exégétique, littéraire et théologique. L'accent sera mis sur les questions que soulèvent l'instauration de la loi nouvelle, ses rapports avec le judaïsme et ses interprétations catholique et protestante.

L'individualisme : décadence ou ressourcement 184

Le mot même d'individualisme a toujours eu mauvaise presse dans les milieux chrétiens. Ses formes actuelles, que nos contemporains tendent à célébrer comme un nouvel art de vivre, marqueront sans doute le christianisme dans les années à venir, au moins en Occident. C'est le moment d'en tenter une évaluation.

185 Le péché à la lumière de la rédemption

On déplore souvent l'effacement rapide du « sens du péché ». Peut-être faut-il commencer par se demander si les hommes d'aujourd'hui désirent être sauvés, et de quoi. En posant la question du salut, on revient au cœur de la foi : en régime chrétien, c'est la rédemption par Jésus-Christ qui révèle la nature et les effets du péché.